


TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

PAR

M. EUGÈNE HAAG

1re PARTIE

HISTOIRE GÉNÉRALE

2e Édition revue et augmentée

PARIS

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE, MÊME MAISON

1862


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
13 JAN. 193?
OF OXFORD

Chrétiens la Bible ou l'Écriture sainte. Toutes les anciennes religions de l'Orient qui se sont élevées au-dessus d'un grossier fétichisme, font pareillement remonter leur origine à une révélation particulière et ont leurs livres sacrés : le brahmanisme, les Védas ; le bouddhisme, les Soûtras ; le magisme, le Zend-Avesta ; l'islamisme, le Koran ; le judaïsme, la Loi et les Prophètes ; et leurs sectateurs professent également une vénération profonde pour ces antiques monuments qu'ils regardent comme des révélations, si ce n'est même comme des incarnations de la divinité. Chez les anciens Hébreux, cette vénération n'allait pas toutefois jusqu'à exclure de la notion de l'inspiration l'élément humain ; ils ne croyaient pas que les prédictions de leurs prophètes dussent infailliblement s'accomplir [1], et c'est seulement lorsque l'esprit prophétique s'éteignit dans la nation, que s'établit peu à peu la croyance que les livres saints ont été dictés par Jéhovah.

§ 2.

Inspiration de la Bible.

Seiler, De revelationis et inspirationis discrimine rite constituendo, Erlang., 1794, in-4°. — *Sonntag*, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelb., 1810, in-8°. — *Credner*, De librorum N. T. inspiratione quid statuerunt Christiani ante seculum tertium medium, Ienæ, 1828, in-8°. — *Rudelbach*, Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, publ. dans le Zeitschrift für die gesammte Luther. Theologie und Kirche, an. 1840, cah. 1.

L'inspiration des livres de l'Ancien Testament était généralement admise par les Juifs au temps de Jésus-Christ. Philon lui-même, le plus savant d'entre eux, déclare que les prophè-

[1] I Rois xxii, 11 et suiv. — Jonas iii.

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

Dieu [1]. Le dernier ajoute que le même Esprit reposait sur les prophètes et sur les évangélistes [2]. Cette opinion, exprimée par Justin [3] et par Irénée [4], comme par Théophile, sur l'inspiration du Nouveau Testament, devint bientôt générale. Irénée († vers 202) et Tertullien († 220), entre autres, s'en firent une arme contre les Gnostiques [5]. Selon Irénée et plusieurs théologiens chrétiens du IIIe et du IVe siècle, l'inspiration s'est étendue jusqu'aux mots, en sorte que chaque syllabe des Livres saints est d'une grande importance [6]. Quelques-uns même ne restreignaient pas à la rédaction de la Bible l'action directe de l'Esprit de Dieu : Tertullien l'étendait à tous les ouvrages d'édification [7] ; avant lui, Théophile n'avait pas hésité à reconnaître pour inspirés les livres apocryphes des Sybilles [8], et Clément d'Alexandrie († avant 218) mettait de niveau, dans le domaine de l'inspiration, les philosophes grecs et les prophètes hé-

[1] *Justin*, Cohort. ad Græcos, c. 8. — *Athénagore*, Legatio pro Christ., c. 9. — *Théophile*, Ad Autolyc., lib. II, c. 23.

[2] *Théophile*, Op. cit., lib. III, c. 12 : Περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαληκέναι.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 119 : φωνή τοῦ θεοῦ, ἡ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθεῖσα πάλιν, καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσα.

[4] *Irénée*, Adversùs hæreses, lib. III, c. 21, § 4 : Unus et idem Spiritus, qui in prophetis quidam præconavit, quis et qualis esset adventus Domini, et in Apostolis annuntiavit plenitudinem temporum venisse.

[5] *Irénée*, Adversùs hæreses, lib. II, c. 28, § 2; III, c. 9, § 34. — *Tertullien*, Contra Marcion , lib. I, c. 19-21.

[6] *Irénée*, Op. cit., lib. III, c. 16, § 2 : Potuerat dicere Matthæus : Jesu generatio sic erat. Sed prævidens Spiritus Sanctus depravatores et præmuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthæum ait : Christi generatio sic erat.

[7] *Tertullien*, De cultu femin., c. 3 : Legimus omnem scripturam ædificationi habilem divinitus inspirari.

[8] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 9 : Οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι· — πλείονες κατὰ χρόνους ἐγενήθησαν παρὰ Ἑβραίοις, ἀλλὰ καὶ παρὰ Ἕλλησιν Σίβυλλα, καὶ πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασιν.

breux [1], toute connaissance du vrai et du bon émanant de Dieu. Il est évident que Cyprien, évêque de Carthage († 258), n'était pas loin de partager ces sentiments, puisqu'il se disait inspiré lui-même [2].

De tous ces témoignages, qu'il serait facile de multiplier, il paraît résulter que, pendant les deux ou trois premiers siècles, les Pères de l'Église n'eurent que des notions confuses sur l'inspiration des Livres saints. Origène († 254) seul s'en fit une idée plus claire et plus précise. Il croyait, comme toute l'Église de son temps, à l'inspiration de l'Écriture, c'est-à-dire à une action immédiate de l'Esprit saint sur l'esprit des écrivains sacrés ; mais il admettait des degrés dans l'inspiration, et il voulait que l'on distinguât avec soin l'élément divin de l'élément humain dans les écrits des prophètes et des apôtres, car les contradictions qu'on remarque quelquefois entre les divers livres de la Bible ne pouvaient échapper à sa sagacité [3]. Doué de moins de pénétration et d'un esprit moins critique, Eusèbe, évêque de Césarée († 340), croyait à l'inspiration littérale [4] ; oser prétendre que les écrivains sacrés ont quelquefois substitué un nom à un autre, c'était déjà, à son sens, une impudente audace. Le célèbre orateur Chrysostôme († 407) n'allait pas aussi loin : il consentait bien, dans son style un peu déclamatoire, à appeler la bouche des prophètes la bouche de Dieu [5], mais cela ne l'em-

[1] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. VI, c. 5, 17.

[2] *Cyprien*, Epist. LXIII et LXXIII : Libellum hunc, permittente et inspirante Deo, conscripsimus.

[3] *Origène*, De principiis, præfat., c. 4 ; lib. I, c. 5 ; lib. IV, c. 2 ; — Contra Celsum, lib. VII, c. 4 ; — Comment. in Johan. t. I, dans ses Opp., édit. de La Rue, T. IV, pp. 4-5 ; — Homil. X in Johan., Ibid., T. IV, p. 162.

[4] *Eusèbe*, Comment. in ps. XXXIII, dans la Nova Collectio Patrum et Script. græcorum, de *Montfaucon*, Paris, 1706, 2 vol. in-fol., T. I, p. 129.

[5] *Chrysostôme*, In Acta Apostol., homil XIX, c. 5 : Τὸ στόμα τῶν προφητῶν στόμα ἐστι τοῦ θεοῦ.

pêchait pas de reconnaître qu'il y a des erreurs dans le Nouveau Testament, erreurs, du reste, qui prouvaient, disait-il, la crédibilité des Évangiles, parce que, si tout s'y accordait, on pourrait soupçonner une fraude pieuse [1]. Augustin, l'illustre évêque d'Hippone († 430), dont le génie a exercé une influence si puissante sur la théologie de l'Église d'Occident, semble admettre aussi, dans certains de ses écrits, la passivité la plus complète chez les écrivains sacrés : l'Écriture est, pour lui, le vénérable style de l'Esprit saint, les apôtres ne sont que la main qui écrit ce que le Christ leur dicte [2]; mais ailleurs, il ne voit dans les évangélistes que des hommes écrivant, non plus sous la dictée du Saint-Esprit, mais avec plus ou moins de détails, selon que leur mémoire les sert [3], en sorte que l'intervention divine semble se borner à les préserver d'erreur. Longtemps avant l'évêque d'Hippone, un des Pères apostoliques, Papias († vers 163), avait dit que l'évangéliste saint Marc a raconté de mémoire les discours et les actions du Sauveur tels qu'il les avait appris de la bouche de saint Pierre [4]; mais déjà cette idée d'une libre composition était devenue presque étrangère aux docteurs de l'Église, à tel point qu'Augustin lui-même se hâte de mettre les fidèles en garde contre les conséquences qu'ils pourraient tirer de son opinion [5]. On ne peut guère citer, parmi les théologiens de ce temps, que Théodore de Mopsueste (vivant au commencement du ve siècle) qui ait osé exercer une critique indépendante et douter de l'inspiration, sinon de la Bible entière, au moins de quelques-uns des

[1] *Chrysostôme*, In Matt. homil. I, c. 2.
[2] *Augustin*, Confession., lib. VII, c. 21; — De consensu Evangel., lib. I, c. 35.
[3] *Augustin*, De consensu Evangel., lib. II, c. 12 : Ut quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, vel breviùs vel prolixiùs.
[4] *Eusèbe*, Histor. eccles., lib. III, c. 39.
[5] *Augustin*, l. c. : Omnem falsitatem abesse ab Evangelistis decet, non solùm eam quæ mentiendo promitur, sed etiam quæ obliviscendo.

livres qu'elle renferme, du Cantique des Cantiques, par exemple, où il refusait de voir autre chose qu'un épithalame, composé par Salomon à l'occasion de son mariage avec une princesse égyptienne [1]. Cette incroyable audace, pour nous servir des expressions de Léonce de Byzance, le rendit suspect à l'Église et contribua, avec ses opinions nestoriennes, à le faire anathématiser par le cinquième concile œcuménique, en 553 [2].

C'est ainsi que la doctrine juive de la théopneustie passa dans l'Église chrétienne, s'y affermit et s'y développa avec la croyance à une action incessante du Saint-Esprit. Les Scolastiques l'y trouvèrent fortement établie et ils l'admirent d'autant plus facilement, qu'elle ne leur offrait qu'un intérêt secondaire, l'inspiration permanente de l'Église rendant à peu près inutile l'inspiration des Livres saints. L'autorité ecclésiastique elle-même, si prompte à réprimer les hérésies, partagea cette indifférence et laissa passer, sans les condamner, les assertions les plus hardies [3]. Le dogme de l'inspiration littérale n'acquit donc toute son importance qu'à l'époque de la Réforme, car les Réformateurs sentirent tout d'abord la né-

[1] *Léonce de Byzance*, Contra Nestor. et Eutych. lib. III, dans *Canisius*, Antiquæ lectiones, édit. Basnage, T. I, p. 577 : Epistolam Jàcobi et alias aliorum catholicas abrogat. Omnes psalmos judaicè ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantùm ad Dominum rejectis. Sanctorum sanctissimum canticum canticorum libidinosè pro suâ et mente et linguâ meretriciâ interpretans, suâ supra modum incredibili audaciâ ex libris sacris abscidit.

[2] *Mansi*, Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio, T. IX, p. 157 et suiv.

[3] Celle-ci, entre autres, d'*Agobard*, archevêque de Lyon, Adv. Fredigisum, c. 12 : Quodsi ita sentitis de Prophetis et Apostolis, ut non solùm sensum prædicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur ! — Ou bien celle-ci d'*Abélard*, dans son livre Sic et non, édit. Cousin, p. 11 : Constat et prophetas ipsos quandoque prophetiæ gratiâ caruisse et nonnulla ex usu prophetandi, cùm se spiritum prophetiæ habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse. — Dans l'Église grecque, *Euthymius Zigabenus* s'exprime aussi très-librement sur les Évangiles. Voy. son Comment. in evang. Matth., c. 12, § 8.

cessité d'opposer à l'infaillibilité de l'Église une autre autorité également infaillible, comme règle de la foi. Les formules absolues, qui dominèrent dans la théologie protestante à dater du XVII[e] siècle, ne triomphèrent pourtant pas sans opposition.

Tout en proclamant bien haut, dans un intérêt dogmatique évident, que la Bible est la seule règle de la foi, le seule juge des controverses, Luther lui-même avait des idées très-libérales sur l'inspiration, comme le prouvent tels de ses jugements sur certains livres de la Bible, sur l'Épître de saint Jacques, par exemple, qu'il qualifiait d'épître de paille, parce qu'elle relève les bonnes œuvres au regard de la foi [1], ou sur les écrits des prophètes, dans lesquels, dit-il, tout n'est pas or et pierres précieuses, mais où l'on trouve quelquefois, au contraire, du foin, de la paille et du chaume [2]. Ce furent sans doute les nécessités d'une ardente polémique qui éloignèrent ses disciples de cette large manière de voir. Selon Quenstedt († 1688), un des plus fameux dogmatistes de l'Église protestante, Dieu seul est l'auteur de l'Écriture sainte; les prophètes et les apôtres ne furent que ses secrétaires, *notarii* [3], et de la diversité de leur style on doit conclure seulement que le Saint-Esprit s'est accommodé à l'individualité de chacun d'eux [4]. Un autre théologien luthérien non moins célèbre, qui abhor-

[1] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. XIV, p. 105 : Darum ist S. Jacobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat.

[2] *Ibid.*, p. 172. — *Cf. Bretschneider*, Luther an unsere Zeit, Erfurt, 1817, in-8°, p. 97-99.

[3] *Quenstedt*, Theologia didactico-polemica, 4° édit., Vit, 1715, 4 vol. in-fol., Pars I, p. 55 : Solus Deus, si accuratè loqui velimus, S Scripturæ auctor dicendus est, Prophetæ verò et Apostoli auctores dici non possunt, nisi per catachresin, utpote qui potius Dei calami et Spiritûs S. dictantis notarii fuerunt.

[4] *Ibid.*; p. 76 : Sane styli diversitas aliunde originem habere non videtur, quàm quod Spiritus S. in suggerendis Scripturæ verbis scriptoris cujusque ingenio et generi dicendi consueto sese accommodasse videtur.

rait l'hétérodoxie et les hétérodoxes à tel point qu'il adressait chaque jour au Père céleste cette prière blasphématoire : Remplis-moi, ô Dieu, de la haine des hérétiques, A. Calov († 1686) ne partageait pas complétement ce dernier sentiment [1] ; mais, à d'autres égards, il allait, s'il se peut, encore plus loin que son collègue, puisqu'il admettait l'inspiration non-seulement des mots, mais des points-voyelles dans le texte hébreu [2], en se fondant sur cette parole de Jésus-Christ : Un seul iota ne disparaîtra pas de la loi. Avec des idées aussi hautes sur le mérite des livres saints, il eût été plus que malséant, il eût été criminel de douter de leur pureté grammaticale. Déjà Junilius, évêque d'Afrique au milieu du VIe siècle, avait cité, en preuve de la divinité de l'Écriture, la correction de son style, *puritas verborum* [3]. Hollaz († 1713) renchérit sur lui : Le style de l'Écriture sainte, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, dit-il, est grave et digne de la majesté divine ; il n'est souillé par aucune faute grammaticale, aucun barbarisme, aucun solécisme. Soutenir le contraire, c'est un blasphème [4]. Des hyperboles tellement

[1] *Calov*, Systema locorum theologicorum, Vit., 1655-77, 12 vol. in-4°, T. I, p. 574 : Spiritus S. non adstrictus fuit ad ullius stylum, sed ceu liberrimus linguarum donator charactere, stylo ac sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit... qui verò non tam auctorum dicendi facultatem quàm materiarum, de quibus dici voluit, indolem spectavit.

[2] *Ibid.*, p. 484 : Quæritur an puncta vocalia cum primâ Scripturæ S. consignatione θεοπνεύστῳ cœperint ?... Affirmativam ex historiâ, e verbis Christi, Matt. V, 18, de non periturâ μιᾷ κεραίᾳ, natura punctorum vocalium, (quia ut corpus sine animâ est cadaver motu destitutum, sic scriptura hebraica sine punctis vocalibus est emortua) ut et e revelationis divinæ certitudine, quæ nulla est, si puncta vocalia non a Deo, amanuensibus Dei, sed ab hominibus meris et Tiberiensibus rabbinis scripturæ addita, nec non e Scripturæ S. perspicuitate et perfectione, nullum additamentum admittente, fusè probatum dedimus, etc.

[3] *Junilius*, De partibus divin. legis, lib. II, c. 29.

[4] *Hollaz*, Examen theol. acroam. universam theol. thetico-polemicam complectens, édit Teller, p. 97 : Stilus S. Scripturæ tam V. quàm N. T. est gravis et dignus majestate divinâ, nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut solecismo fœdatus. *Prob.* : Stilus Dei sapientissimi neque idioticus, neque barbarismis obsitus dicendus est. Atqui stilus S. Scripturæ est stilus Dei. Ergo. Major patet, quia Deo, linguarum dona-

outrées devaient choquer tous les philologues et déplaire à tous les théologiens, pour peu qu'ils ne fussent pas aveuglés par l'esprit de parti. Musæus († 1681) entreprit de les réfuter [1]; mais il s'attira le reproche de nier l'inspiration verbale, reproche que mérita aussi le célèbre Calixte († 1656), parce qu'il réduisait l'inspiration à une simple assistance du Saint-Esprit et restreignait la révélation aux dogmes fondamentaux de la religion chrétienne [2]. Les objections de la science ne servirent d'ailleurs qu'à irriter les théologiens luthériens. Ils continuèrent à enseigner l'inspiration absolue, et l'un d'eux, G. Nitsch, surintendant à Gotha († 1729), poussa la bibliolâtrie jusqu'à poser sérieusement cette question : L'Écriture sainte est-elle Dieu lui-même ou une créature [3]?

A ce point, une réaction était immanquable. Depuis longtemps déjà les disciples de Luther avaient à défendre leur doctrine chérie, non-seulement contre quelques-uns des disciples de Calvin, qui, à l'exemple de Louis Cappel († 1658), soutenaient que les points-voyelles ont été ajoutés au texte hébreu par les Massorètes, très-vraisemblablement dans le VIe siècle de notre ère [4], mais encore contre des théologiens

tori, non sine grandi blasphemiæ notâ vitium sermonis imputari potest. Minor probatur ex Matt. X, 10 seq.

[1] *Musæus*, De stylo N. T., Ienæ, 1641, in-4°.

[2] *Calixte*, Responsio c. Mogunt. theol., thes. 73. Une distinction, inconnue à l'antiquité, qui avait toujours regardé les mots de révélation et d'inspiration comme synonymes, fut, en effet, introduite vers ce temps dans la dogmatique par les théologiens luthériens. Voici comment *Quenstedt*, ouv. cité, P. I, p. 68, s'exprime à ce sujet : Revelatio vi vocis est manifestatio rerum ignotarum et potest fieri diversis modis. Inspiratio est actio Spiritûs S., quâ actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur, sive res conceptæ jam ante scriptori fuerint cognitæ sive occultæ. Illa potuit tempore antecedere scriptionem, hæc cum scriptione semper fuit conjuncta. Voy. *Baumgarten*, De discrimine revelationis et inspirationis, Halæ, 1745, in-4°. — *Seiler*, De revelat. et inspir. discrim., Erl., 1794, in-4°.

[3] *Walch*, Religions-Streitigkeiten der Luther. Kirche, T. III, p. 145.

[4] France protestante, au mot *Cappel*.

catholiques, contre les Sociniens et contre les Arminiens. L'Église catholique, en effet, admettait l'inspiration de l'Écriture; cependant beaucoup de ses docteurs la limitaient aux articles essentiels de la foi et pensaient que, dans les choses qui ne concernent pas le salut, comme les récits historiques, les écrivains sacrés, abandonnés à eux-mêmes, ont pu commettre des erreurs. Telle était, notamment, la doctrine de ces jésuites qui furent condamnés, en 1586, par les Facultés de Louvain et de Douai [1]; telle était aussi l'opinion de Richard Simon († 1712), dont les travaux critiques fournissent la preuve convaincante qu'il ne croyait pas à une inspiration littérale [2], et dont les hypothèses, hardies pour le temps, ont ébranlé fortement la divinité et l'autorité canonique de la plupart des livres de la Bible [3]. Dans la pensée du savant oratorien, les écrivains sacrés ont été dirigés par le Saint-Esprit, rien de plus. Socin († 1604) lui-même s'éloignait moins de l'orthodoxie : il enseignait que les livres saints ont été écrits sous l'impulsion et sous la dictée du Saint-Esprit; seulement il bornait l'inspiration aux choses essentielles et admettait sans scrupule de légères erreurs de mémoire dans les récits bibliques [4], erreurs qui ne nuisent en rien à la véracité des écrivains sacrés [5]. Les Remontrants circonscrivirent davantage le champ de l'inspiration. Limborch († 1712), il est vrai, n'aborda encore qu'avec des précautions infinies la redoutable question [6]; mais d'autres se montrèrent moins timides.

[1] *Du Plessis d'Argentré*, Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio XII seculi in Ecclesiâ proscripti sunt, Paris., 1724, 3 vol. in-fol., T. III, P. II, p. 125.
[2] *Richard Simon*, Traité de l'inspiration des livres sacrés, Rotterdam, 1687, in-4°.
[3] *Richard Simon*, Histoire critique du Vieux-Testament, Rott., 1685, in-4°.
[4] *Socin*, Lectiones sacræ, dans la Bibliotheca Fratrum Polonorum, Irenop., 1656, 2 vol. in-fol., T. I, p. 287 et suiv.
[5] *Socin*, De auctoritate Scripturæ sacræ, Ibid., p. 265 et suiv.
[6] *Limborch*, Theologia christiana, lib I, c. 4, § 10.

Grotius († 1645), par exemple, n'admettant comme inspirés que les livres prophétiques, refusa absolument de placer les livres historiques dans la même catégorie [1], et Jean Le Clerc († 1736), sans contredit un des plus savants théologiens de son temps, soutint que les prophéties elles-mêmes ont été communiquées par révélation aux prophètes, qui les ont gravées dans leur mémoire et les ont transmises à leurs concitoyens chacun dans son style, en sorte que l'on ne peut pas dire qu'ils aient répété les mots mêmes qu'ils avaient entendus. Quant à l'Esprit du Père, qui, selon la promesse de Jésus, devait parler par la bouche de ses disciples [2], c'est, selon Le Clerc, l'esprit de sainteté et de constance avec lequel ils devaient supporter la persécution [3].

§ 3.

Les Libres Penseurs ou Free-Thinkers.

J. Leland, A view of the principal deistical writers, with an Appendix and an Introduction, Lond., 1837, in-8°. — *G.-W. Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, Stuttg, 1841, in-8°.

Nous venons de voir le dogme de l'inspiration littérale de l'Écriture, légué par la Synagogue à l'Église chrétienne, acquérir au sein du protestantisme son dernier degré de développement et provoquer une réaction par l'exagération même

[1] *Grotius*, Votum pro pace ecclesiasticâ, dans ses Opp. theologic., Amst., 1679, in fol., T. III, p. 672 : A Spiritu Sancto dictari historias nihil fuit opus ; satis fuit scriptorem memoriâ valere, aut diligentiâ in describendis veterum commentariis. Si Lucas, divino afflatu dictante, sua scripsisset, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetæ faciunt, quàm a testibus, quorum fides est secutus.

[2] Matth. x, 20.

[3] *Le Clerc*, Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, Amst., 1685, in-8°.

de son principe. L'opposition fut d'abord timide, modérée, et cela se conçoit. La croyance à la révélation médiate, et par conséquent à l'origine divine du christianisme, était si généralement répandue et si fortement enracinée, que les Déistes des premiers siècles eux-mêmes l'avaient admise sans examen, et que nul, pour ainsi dire, ne s'était encore avisé d'en demander des preuves. Mais la civilisation a marché, l'esprit philosophique s'est réveillé et la Renaissance a déjà secoué le flambeau du scepticisme sur l'Europe. Voici venir les Libres Penseurs à qui la science, pas plus que l'énergie et l'audace, ne fait défaut. Ils commencent par proclamer hautement la liberté subjective de la pensée humaine et par leurs objections, les unes très-fortes, les autres spécieuses, ils forcent les théologiens orthodoxes à descendre des hauteurs de la foi pour repousser les attaques de la science, préciser la notion et les caractères d'une révélation, établir sur des preuves plus solides que celles qu'ils avaient fait valoir jusque-là la supériorité du christianisme sur la religion naturelle, et justifier l'authenticité de ses titres à la qualité de révélation complète et définive qu'ils lui attribuent.

On regarde généralement lord Édouard Herbert, baron de Cherbury (✝ 1648), comme chef des Free-Thinkers, parce qu'il fut le premier qui réduisit le naturalisme ou déisme en système, et qui rejeta comme inutile toute religion révélée, la raison humaine suffisant pour nous conduire à la connaissance de Dieu, à la vertu et à la félicité céleste [1]. Cherbury, à l'appui de sa théorie, faisait observer qu'il est absolument impossible à l'homme d'avoir une conscience claire, positive d'une révélation divine, et, sur ce point, il était d'accord avec

[1] *Cherbury*, De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris., 1624, in-4°.

Th. Hobbes († 1679), qui soutenait aussi que ni ceux à qui une doctrine révélée est enseignée, ni ceux qui prétendent avoir reçu cette révélation, ne peuvent avoir la certitude objective du fait miraculeux [1]. Vers le même temps, Spinoza († 1677) combattait, de son côté, en Hollande l'idée dogmatique d'une révélation particulière, et substituait à cette notion celle d'une révélation générale, ou, en d'autres termes le naturalisme [2]. Par l'Esprit de Dieu, dont les prophètes étaient remplis, il n'entendait pas autre chose que des dons supérieurs, une imagination plus vive, une piété plus pure, et la différence de style qu'on remarque entre leurs prédictions, il l'expliquait par la diversité de leurs caractères ou de leurs facultés intellectuelles.

La route, ainsi frayée, fut rapidement parcourue jusqu'au bout — de même qu'elle l'avait été dans un sens inverse par les théologiens protestants, — en sorte que la raison, bientôt érigée en arbitre souverain de la religion, ne permit plus, même à un Tertullien, de donner comme un argument victorieux cet incroyable paralogisme : Je le crois parce que c'est inepte ; cela est certain, parce que c'est impossible [3]. Les apologistes du christianisme durent recourir à des armes mieux trempées. Les plus habiles, Daniel Whitby († 1726), entre autres [4], s'attachèrent à démontrer la nécessité de la religion révélée par l'impuissance de la religion naturelle à satisfaire les besoins religieux de l'homme. Partant de cette thèse, ils conclurent que le christianisme, qui offre tous les caractères de la religion révélée la plus parfaite, est nécessaire au salut.

[1] *Hobbes*, Leviathan, Lond., 1651, in-fol.
[2] *Spinoza*, Tractatus theologico-politicus, c. 1.
[3] *Tertullien*, De carne Christi, c. 5.
[4] *Whitby*, Necessity and usefulness of the christian revelation, Lond., 1705, in-8°.

A ces raisonnements et d'autres semblables, développés en général avec talent, Tindal, jurisconsulte renommé († 1733), répondit en présentant sous un jour tout nouveau les rapports des deux révélations. Dans son opinion, la religion chrétienne, aussi ancienne que le monde, n'est qu'une promulgation nouvelle de la religion naturelle; elle ne contient donc absolument rien que nous ne puissions connaître par celle-ci ; or, la religion naturelle étant claire et compréhensible pour tous, en même temps que complète, il en résulte qu'une religion révélée est tout à fait superflue, et que ses prétentions à une supériorité ne sont pas admissibles. Le christianisme, disait-il, n'est qu'une enveloppe, une forme nouvelle de la révélation primitive ; nous ne pouvons avoir aucune certitude que ceux qui se sont donnés pour des intermédiaires entre l'homme et Dieu, aient été des messagers fidèles, tandis que la religion naturelle est une révélation intérieure de la volonté divine, c'est la voix de Dieu parlant dans nos cœurs [1]. Tindal faisait, en outre, au christianisme le reproche de ne pas être la religion universelle, reproche que lui adressait déjà Ch. Blount († 1693) [2], mais auquel le célèbre S. Clarke († 1729) a répondu victorieusement, en faisant remarquer que le naturalisme n'est point non plus universellement professé, que des peuples entiers n'en ont aucune notion et qu'il ne résulte pourtant pas de leur ignorance que le Créateur ne les ait pas appelés à une plus haute destinée [3].

Le déisme de Matthieu Tindal fut vivement réfuté par Cony-

[1] *Tindal*, Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the Law of nature, Lond., 1710, in-4°.

[2] *Blount*, The oracles of reason, Lond., 1693, in-8°.

[3] *Clarke*, Verity and certitude of natural and revealed religion, Lond., 1705, in-8°; — Traité de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs de la religion naturelle et de la vérité de la religion chrétienne, trad. par *P. Ricotier*, Amst., 1717, 2 vol. in-12.

beare (✝ 1755) et par J. Foster (✝ 1753). Abandonnant le terrain dogmatique, après avoir établi que la religion naturelle, imparfaite et bornée comme nos facultés, ne saurait tenir lieu de la révélation, ils s'appliquèrent tous deux à faire valoir la supériorité de la morale chrétienne sur la morale philosophique [1]. C'est ainsi qu'au point de vue particulier de la révélation, la lutte changea de face dès le milieu du XVIII[e] siècle. Les défenseurs du christianisme sentirent la nécessité d'insister moins sur ce que l'on appelle les preuves externes de la divinité du christianisme, pour appuyer d'autant plus fortement sur les témoignages intérieurs.

§ 4.

Prophéties et miracles.

J.-F. Buddeus, An naturali homines polleant vaticinandi facultate? Halæ, 1722, in-4°. — *Weismann*, Quæstiones nonnullæ insigniores ex doctrinâ de miraculis, Tubing., 1729, in-4°. — *Tronchin*, De miraculis, 1740, in-fol. — *A. de Haen*, De miraculis, Francof., 1776, in-8°. — *Ritter*, Revision der Urtheile über Wunder und Offenbarung, dans le Magazin de *Henke*, T. VIII. — *Scherer*, Ausführliche Erklärung der sämmtlichen Weissagungen des N. T. Mit exeget. krit. und histor. Anmerkungen und einer Abhandlung über den neutestament. Prophetismus, Leipz., 1803, in-8°.

Les preuves de l'origine divine de la religion chrétienne sur lesquelles se fondaient de préférence les anciens apologistes, étaient les prophéties et les miracles. Ce n'est pas à dire que, dans leur longue lutte contre les Juifs et les Païens, les premiers docteurs de l'Église aient négligé de tirer parti de tous les arguments que leur fournissaient la philosophie, l'histoire ou l'expérience. On les voit, au contraire, invoquer tour à

[1] *Conybeare*, Defence of revealed religion, Lond., 1732, in-8°. — *Foster*, Defence of the usefulness, truth and excellency of the christian religion, Lond., 1731, in-8°.

tour, pour convaincre leurs adversaires, l'intégrité du caractère de Jésus et de ses apôtres, la rapidité de la propagation du christianisme, la constance des martyrs, la sublimité du but des enseignements et les effets merveilleux de la doctrine du Christ; mais il semble qu'ils sentaient instinctivement que ces faits, quelque évidents qu'ils soient par eux-mêmes, constituent seulement un faisceau de présomptions en faveur de la vérité de la religion chrétienne, et non pas un ensemble de preuves de son origine divine suffisant pour porter la conviction dans les esprits; car ils insistaient plus particulièrement sur les témoignages objectifs, c'est-à-dire, sur les prophéties et les miracles, en attachant plus d'importance aux prophéties, dont la vérité historique leur paraissait plus facile à établir [1].

Pendant des siècles, les Chrétiens crurent aveuglément aux prophéties et aux miracles des Livres saints; l'idée d'en discuter la réalité ou la possibilité ne se présenta pas à leur esprit, parce qu'ils étaient convaincus que les dons surnaturels dont avaient joui les apôtres, continuaient à être le partage des chefs spirituels de l'Église véritable et même des simples fidèles [2]. Il est vrai que Minucius Félix nia, au point de vue de la raison, la possibilité physique des prodiges des Païens et la vérité de leurs mythes [3]; mais les autres apolo-

[1] *Tertullien*, Apol. c. 20 : Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. — *Justin*, Apol. I, c. 30 : Μεγίστη καὶ ἀληθέστατη ἀπόδειξις. — *Origène*, Contra Celsum, lib I, c. 2. — *Lactance*, Institutiones divinæ, lib. V, c. 3 : Non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia quæ nobis annuntiata sunt.

[2] Voyez, entre autres, *Justin*, Dial. cum Tryphone, c. 39, 82, 83. — *Irénée*, Adv. hæreses, lib. II, c. 31-32. — *Tertullien*, De præscriptione, c. 15. — *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 24. — *Augustin*, De civ. Dei, lib. XXI, c. 8. — *Gerson*, Sermo de conceptione B. Mariæ Virginis, dans ses Opp., T. III, p. 1330 : Quapropter dicere possumus hanc veritatem, B Mariam non fuisse conceptam in peccato originali, de illis esse veritatibus, quæ noviter sunt revelatæ vel declaratæ.

[3] *Minucius Félix*, Octavius, c. 20, 23.

gistes ne doutaient nullement de la réalité des faits merveilleux racontés par les historiens et les poëtes ; seulement, ils les tenaient pour l'œuvre des démons [1]. C'est à peine si, dans le cours des quinze premiers siècles, on trouvera deux ou trois esprits philosophiques qui se soient écartés de la doctrine reçue sur la permanence des dons surnaturels. L'Église romaine est même restée fidèle à ce dogme, témoin les apparitions de la Vierge dont on nous amuse encore de temps en temps, et le nombre des ex-voto qui tapissent les murs de certaines chapelles ; mais les Réformateurs le rejetèrent, en enseignant que la révélation contenue dans l'Écriture est complète et parfaite. Ils n'allèrent pas sans doute jusqu'à révoquer en doute la vérité des prophéties et des miracles, qu'encore aujourd'hui l'orthodoxie protestante admet, en restreignant toutefois au siècle apostolique l'action immédiate du Saint-Esprit, concession à l'esprit du siècle que Quenstedt aurait certainement condamnée, lui qui était tout disposé à croire aux miracles des Jésuites dans les Indes [2]. Mais le doute s'éleva dans le XVIIIe siècle.

Ce furent les Déistes qui mirent les premiers en question la possibilité de l'interversion des lois physiques et d'une action immédiate de Dieu sur le monde. Hobbes, à l'exemple de Spinoza [3], n'accorda aux miracles qu'une valeur purement subjective [4]. Morgan († 1743), qui enveloppait dans la même haine le christianisme et le judaïsme, quoiqu'il rendît d'ailleurs à l'Évangile la justice de le proclamer le code le plus pur de la

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 68 ; III, c. 28. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 43, 48, 51. — Cf. *Van Dale*, De oraculis ethnicorum, Amst., 1683, in-8°.

[2] *Quenstedt*, Op. cit., P. I, p. 472 : Nolim negare Jesuitas in Indiâ et Japoniâ vera quædam miracula edidisse.

[3] *Spinoza*, Tractat. theologico-politicus, c. 6.

[4] *Hobbes*, Leviathan, c. 37.

religion naturelle, reprocha à Jésus d'avoir sciemment trompé ses concitoyens en se donnant pour le Messie prédit par les prophètes, et qualifia ses miracles de fourberies ou de mythes inventés par les prêtres [1]. Chubb († 1747) ne poussa pas le paradoxe jusqu'à nier l'existence du Christ; il admit même que le fils de Marie s'était proposé le bien de l'humanité et il reconnut qu'on pouvait lui donner à ce titre le nom d'envoyé divin, mais il soutint aussi que les récits de ses miracles sont ou embellis ou inventés. Prenant à la lettre toutes les paroles de Jésus, telles qu'elles nous ont été conservées par les évangélistes, il trouvait beaucoup de choses à reprendre dans la morale chrétienne, comme contraires à la raison et aux devoirs sociaux, et il accusait le christianisme d'avoir soulevé des disputes, excité des persécutions, provoqué des guerres sans nombre. Enfin de tous les livres de la Bible, il n'accordait une origine divine qu'à la seule Apocalypse [2]. Au fond, le christianisme n'était pour lui que la loi morale mal interprétée par les apôtres, et tel paraît avoir été aussi le sentiment de Shaftesbury († 1713), qui, sous les hypocrites apparences du respect, se plut à diriger contre la morale évangélique les traits d'une mordante ironie [3]. Cependant aucun des Déistes de ce siècle n'alla plus loin dans ses attaques contre la morale de l'Église chrétienne que l'incrédule et débauché Mandeville († 1733). La confondant volontairement avec l'ascétisme, il l'accusa d'être l'ennemie des jouissances de la vie et de la prospérité des États, accusation absurde, que répètent pourtant encore certains ennemis du christianisme [4].

[1] *Morgan*, The resurrection of Jesus considered, Lond., 1743; — The conception of Jesus considered, Lond., 1744; — The moral philosopher, Lond., 1737, 3 vol. in-8°.
[2] *Chubb*, The true Gospel of J.-Ch. asserted, Lond., 1738, in-8°.
[3] *Shaftesbury*, Characteristicks of men, manners, times, London, 1733, 3 vol. in-8°.
[4] *Mandeville*, The Fable of the bees, Lond., 1732, 2 vol. in-8°.

D'autres Libres Penseurs, dans la poursuite de la guerre que la raison trop longtemps opprimée venait de déclarer à la religion sa persécutrice, s'attachèrent plutôt à combattre les preuves externes de la révélation. Toland († 1722), théologien instruit, mais avide de renommée, emprunta le premier le secours de la critique historique. Il contesta l'authenticité du Nouveau Testament, qu'il voulait remplacer par l'Évangile de Barnabas, seul monument certain, selon lui, de la doctrine du Christ et des croyances des premiers Chrétiens [1]. Moins savant, mais plus ingénieux, Collins († 1729) — qui mourut en proclamant que la religion universelle consiste à aimer Dieu et son prochain, et en exprimant l'espérance d'être reçu dans le lieu préparé de Dieu pour ceux qui l'aiment — s'attaqua d'abord au clergé et à la hiérarchie, à qui il reprochait d'avoir fait de la religion un moyen d'oppression. Plus tard, partant du principe que l'on n'est pas tenu de croire ce que l'on ne peut concevoir, il nia les miracles et rejeta la preuve tirée de l'accomplissement des prophéties. Selon lui, Jésus et ses apôtres ont donné aux prophéties de l'Ancien Testament, par une méthode d'interprétation allégorique généralement adoptée de leur temps, un sens qu'elles n'avaient pas, quelquefois même tout opposé au sens original [2], et voilà pourquoi la plupart de ces prétendues prophéties messianiques ne se sont point accomplies. De même que Collins ne voulait voir dans les prophéties de l'Ancien Testament que des apophthegmes concernant l'avenir, Woolston († 1733) entreprit de montrer que les miracles de Jésus sont impossibles et qu'ils ne prouvent nullement la vérité de sa doctrine. Dans son opi-

[1] *Toland*, Nazarenus or jewish, gentile and mahometan christianity, Lond., 1718, in-8°.

[2] *Collins*, A discourse on the grounds and reasons of the christian religion, Lond., 1726, 2 vol in-8°; — A discourse on Free-Thinking, Lond., 1713, in-8°.

nion, on ne doit pas les prendre à la lettre; ce sont simplement des allégories sur la puissante efficacité de la religion chrétienne dans les cœurs. La plupart des infirmités guéries par Jésus ne sont que des maladies spirituelles ou morales, et par les démons qu'il expulsa, on ne doit entendre que des passions sauvages, indomptables [1]. Ces idées trouvèrent de nombreux partisans jusque sur le continent. Cependant l'adversaire le plus redoutable des miracles fut le philosophe sceptique David Hume († 1776), qui ébranla par sa puissante dialectique les bases de toute certitude, de la religion naturelle elle-même, et qui combattit en particulier la preuve qui se tire des miracles à l'appui de la vérité d'une religion. Un miracle, dit-il, ne peut se fonder sur aucun témoignage, parce que tous les témoignages qu'on invoquera en sa faveur, auront contre eux l'expérience universelle qui nous apprend que jamais mort n'est ressuscité, que jamais maladie incurable n'a été guérie par une parole magique, d'où il résulte qu'un témoignage en faveur d'un miracle n'a pas même pour lui la valeur d'une probabilité, bien loin de pouvoir être élevé au rang d'une preuve. La saine raison, plus respectable que l'antiquité, commande donc de rejeter tous les miracles, par cela même qu'ils sont miraculeux et qu'ils contredisent l'expérience de tous les temps et de tous les lieux [2]. Quoique placé à une grande distance de Hume pour le génie, lord Bolingbroke († 1751) est peut-être de tous les Déistes celui qui a exercé le plus d'influence, grâce à sa haute position sociale et à ses liaisons avec les philosophes français. Ennemi déclaré du clergé et du christianisme, il n'inventa pas de nouveaux argu-

[1] *Woolston*, A discours on the miracles of our Saviour, Lond., 1727, qu'il fit suivre de Fifth discourses on the miracles of our Saviour, Lond., 1728, in-8°.

[2] *Hume*, Essay on the miracles, Lond., 1750, in-8°; — Dialogues concerning the natural religion, 2° édit., Lond., 1779, in-8°.

ments pour combattre la révélation, il se contenta de reproduire les raisonnements de ses prédécesseurs sous des formes rajeunies [1]. Non-seulement il niait l'inspiration de la Bible, mais il prétendait reconnaître dans le Nouveau Testament deux Évangiles, l'un du Christ, conforme à la loi naturelle et à la philosophie de Platon, l'autre de saint Paul, rempli de doctrines immorales et impies. Bolingbroke professait d'ailleurs ouvertement le sensualisme, comme la plupart des philosophes français du siècle passé. Ces derniers se montrèrent animés d'une haine non moins implacable contre le christianisme ou, pour parler plus exactement, contre le catholicisme, auquel ils firent une guerre aussi vive que les Déistes anglais, avec cette différence qu'au lieu de raisonnements plus ou moins concluants, mais toujours sérieux, ils employèrent de préférence les armes de la plaisanterie et du sarcasme. La campagne fut ouverte par Montesquieu († 1755) [2]; il trouva d'innombrables imitateurs. Aucun toutefois ne porta à la religion catholique et à son clergé des coups plus terribles que Voltaire († 1778), qui se moquait des prophéties, tournait en ridicule les miracles [3] et ne voyait dans le christianisme qu'un tissu de superstitions et de mensonges, dans sa morale même qu'une pâle copie des maximes de la sagesse antique. Son rival de gloire, J.-J. Rousseau († 1778), qui avait conservé de son éducation protestante un profond respect pour les Livres saints, fut de tous les philosophes français celui qui revêtit de la forme la plus décente et la plus convenable ses objections contre l'origine surnaturelle de la religion chrétienne, et en particulier contre les miracles. Dans

[1] *Bolingbroke*, Philosophical works, Lond., 1754, 5 vol in-4°.
[2] *Montesquieu*, Lettres persanes, Cologne, 1722, 2 vol. in-12.
[3] *Voltaire*, La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers du roi de Prusse, Genève, 1776, in-8°; — Dictionn. philosophique, art. *Miracles*.

son opinion, il est impossible que Dieu interrompe le cours des lois de la nature ; pour croire à un phénomène aussi extraordinaire, la raison humaine aurait besoin de preuves plus évidentes que le simple témoignage de gens ignorants. Jésus lui-même n'en a point appelé à ses miracles pour légitimer sa mission divine ; il s'était déjà attaché un certain nombre de disciples, lorsqu'il opéra le premier, et plus d'une fois il a manifesté la volonté positive que l'on tînt ses miracles secrets. Enfin un miracle est toujours difficile à prouver, parce que les lois de la nature ne nous sont pas complétement connues et qu'on peut produire pour les prodiges de la magie des témoignages aussi positifs que pour les miracles du Christ, dont les uns ne sont même pas bien constatés, et dont les autres s'expliquent naturellement[1]. Ces objections des philosophes et des Libres Penseurs, qui furent répétées sous toutes les formes, sur tous les tons, par leurs disciples ou leurs émules, ne restèrent pas sans réponse, on le comprend. Des théologiens, des laïcs même descendirent dans l'arène pour défendre la révélation et l'inspiration, les prophéties et les miracles. Plusieurs le firent avec autant de talent que de zèle, mais d'autres se montrèrent dans la discussion si intolérants, si entiers, si tranchants, qu'ils compromirent la religion au lieu de la servir. Le nombre fut petit de ceux qui abandonnèrent franchement des positions qui ne se pouvaient plus défendre. Tel fut l'illustre philosophe Locke († 1704), qui a été mis par l'évêque Stillingfleet au rang des Déistes, parce qu'il regardait la croyance à la dignité messianique de Jésus comme le point essentiel de la religion chrétienne. Dans son *Christianisme raisonnable*, Locke chercha à

[1] *Rousseau*, Lettres écrites de la Montagne, Amst., 1764, 2 part. in-8°, lettre 3.— Du temps d'Origène, les médecins traitaient déjà les possessions comme des maladies naturelles. Voyez son Comment. in Matth., tom. XVII, c. 5.

démontrer que le christianisme n'est au fond que le culte raisonnable et moral de la divinité, et que, pour se restaurer, se propager et s'établir partout, ce culte a eu besoin d'une intervention de la sagesse divine [1]. Cette preuve de la divinité du christianisme tirée de l'excellence de sa doctrine, n'était pas nouvelle; Socin, entre autres, l'avait déjà développée. C'est, en effet, sur le contenu même de l'Écriture, que le célèbre antitrinitaire fondait l'autorité absolue de la Bible, qu'il savait d'ailleurs parfaitement concilier avec les postulats de la raison au moyen d'une exégèse fort arbitraire [2]. Mais si Locke ne l'a pas inventée, il a au moins fait valoir cette preuve interne avec tant de force que, depuis, les apologistes l'ont employée, nous l'avons déjà dit, de préférence aux preuves externes, sans négliger pourtant de s'appuyer aussi sur ces dernières. Ainsi Nathanaël Lardner († 1768) traita en détail, et quelquefois même avec trop de développements, des sources historiques du christianisme, de leur crédibilité, de leur certitude, et composa un ample recueil de témoignages des écrivains juifs et des païens en faveur des faits évangéliques [3]. J. Leland († 1766) et P. Skelton († 1787) soumirent à un examen critique toutes les objections des Déistes et y répondirent avec talent [4]. Le premier démontra, en outre, la nécessité d'une révélation par un bon choix de passages d'auteurs anciens sur

[1] *Locke*, The reasonableness of christianity, as delivered in the Scriptures, dernière édition, Londres, 1836, in-12.

[2] *Socin*, De auctoritate Scripturæ sacræ, dans la Biblioth. Fratrum Polonorum, T. I, p. 265 et suiv.

[3] *Lardner*, Credibility of the Gospel's history, Lond., 1740-55, 12 vol., avec un supplément, 17 vol. in-8°; — A large collection of ancient jewish and heathen testimonies to the truth of the christian religion, Lond., 1764-67, 4 vol. in-4°.

[4] *Leland*, A view of the principal deistical writers, with observations upon them, and some account of the answers that have been published against them, Lond., 1754-56, 3 vol. in-8°; — The advantage and necessity of the christian revelation, Lond., 1764, 2 vol. in-4°. — *Skelton*, Deism revealed, Lond., 1749, 2 vol. in-8°.

l'état religieux et moral du monde romain avant la venue de Jésus-Christ. Les miracles furent défendus contre Hume par G. Campbell († 1791) [1], et le plus grand de tous, la résurrection, par Ditton († 1715), G. West († 1756) et Sherlock († 1761) [2]. L'évêque Newton († 1782), E. Chandler († 1750) et Hurd († 1808), pour ne citer que les plus marquants, prirent la défense des prophéties [3]. Enfin personne ne développa avec plus d'habileté et de précision les raisons internes de la crédibilité des évangélistes, qu'un disciple de Locke, W. Paley († 1805) [4]. Les apologistes ne manquèrent pas non plus à la religion chrétienne dans les églises protestantes de langue française. Si nous ne parlons point de l'Église catholique, c'est que, à l'époque où les philosophes tournaient en dérision la religion et le clergé, les études théologiques y étaient tombées si bas, même en France, où, moins de cinquante ans auparavant, elles avaient jeté tant d'éclat, que les théologiens véritablement instruits avaient presque disparu. Dans la branche de la théologie qui aurait dû exercer de préférence tous les talents, nous ne voyons, en effet, à mentionner que Bergier († 1790), auteur de quelques écrits où, à côté d'une érudition théologique que relève un style vif, animé, correct, on remarque une absence d'esprit philosophique, de critique historique et d'impartialité, qui leur enlève une grande partie de leur mérite [5]. Malgré leur médiocrité, ils sont supérieurs

[1] *Campbell*, A dissertation on miracles, Edimb., 1797, 2 vol. in-8°.

[2] *Ditton*, A discourse of the resurrection of Christ, Lond , 1714, in-8°. — *West*, Observations on the resurrection of Christ, Lond., 1747, in-8°. — *Sherlock*, Trial of the witnesses of the resurrection of Jesus, Lond., 1729, in-4° ; — Sequel to the trial, etc., Lond., 1749, in-4°.

[3] *Newton*, Dissertations on the prophecies, Lond., 1754, 3 vol. in-4°. — *E. Chandler*, A defence of christianity from the prophecies of the Old Testament, Lond , 1725, in-8°. — *Hurd*, An introduction to the study of the prophecies, nouv. édit., Lond., 1788, 5 vol in-8°.

[4] *Paley*, Evidences of christianity, Lond., 1805, 2 vol. in-8°.

[5] *Bergier*, La certitude des preuves du christianisme, Paris, 1767, 2 parties in-12;

pourtant aux productions de l'abbé Guénée [1] et de deux ou trois autres, qui ne brillent non plus ni par la profondeur, ni par la solidité des raisonnements. L'apologétique protestante est riche, comparativement à cette indigence.

Sans remonter jusqu'à Grotius († 1645), dont le traité *De la vérité de la religion chrétienne* se fait remarquer par une concision, une netteté de style et une simplicité qui le placent au rang des meilleurs ouvrages populaires de ce genre [2], nous pouvons citer les écrits d'Abbadie († 1727), de J. Le Clerc († 1736), de J.-A. Turretin († 1737), dont l'apologie, modèle de clarté, d'ordre, de modération et de savoir [3], a servi de base au *Traité de la vérité de la religion chrétienne* publié, en 1730, par J. Vernet, († 1789) ; enfin les *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, par Ch. Bonnet († 1793). Ce dernier, pour réfuter les objections de J.-J. Rousseau, inventa la théorie de la préformation des miracles, théorie qui réduit le miracle à ne plus être que l'effet de causes préexistantes, déposées dans la nature dès l'origine et agissant au temps marqué, en sorte que le caractère miraculeux d'un phénomène ne consisterait que dans la manière extraordinaire dont il arrive et dans l'impression d'étonnement qu'il produit [4]. Tous ces travaux sont dignes d'estime sans doute, tous ont rendu des services en réprimant les excès des Libres Penseurs

— Apologie de la religion chrétienne, Paris, 1769, 2 vol. in-8°; — Le déisme réfuté par lui-même, Paris, 1771, in-12; — Examen du matérialisme, Paris 1771, 2 vol. in-12.

[1] *Guénée*, Lettres de quelques juifs portugais à M. de Voltaire, Paris, 1772, 2 vol. in-8°.

[2] *Grotius*, De veritate religionis christianæ, Lugd. Bat., 1627, in-12.

[3] *Abbadie*, Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rott., 1684, in-8°. — *Le Clerc*, Traité de l'incrédulité, Amst., 1696, in-8°; nouv. édit. augm., 1714, in-8°. — *Turretin*, De la vérité de la religion chrétienne, Gen., 1730, in-8°; en latin, 1732, in-fol.

[4] *Bonnet*, Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme, Gen., 1760, in-8°.

et des philosophes; mais il faut le reconnaître, c'est surtout en Allemagne que les ennemis de la révélation ont rencontré leurs plus puissants adversaires; c'est là que leurs doctrines ont été combattues avec le plus de science et de méthode; c'est là aussi que la lutte entre la foi et la raison, lutte aussi ancienne que les religions positives, a pris les proportions les plus larges, et c'est là seulement qu'elle s'est élevée à la hauteur d'une guerre de principes.

§ 5.

Supranaturalisme et rationalisme.

Röhr, Briefe über den Rationalismus, Aachen [Zeitz], 1813, in-8°. — *Zöllich*, Briefe über den Supernaturalismus, Sondersh., 1821, in-8°. — *Sartorius*, Die Religion ausserhalb der Gränzen der blossen Vernunft, Marb., 1822, in-8°. — *Schott*, Briefe über Rationalismus und Offenbarung, Iena, 1826, in-8°. — *Stäudlin*, Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus, Gött., 1826, in-8°. — *Hahn*, De rationalismi, qui dicitur, verâ indole et quâ cum naturalismo contineatur ratione, Lips., 1827, in-8°. — *Pusey*, Causes of the late rationalist character of the theology in Germany, Lond., 1828 et suiv., 2 vol. in-8°. — *Schweizer*, Kritik der Gegens. zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, Zurich, 1833, in-8°. — *A. Saintes*, Histoire critique du rationalisme en Allemagne, Paris, 1843, in-8°.

Convaincus que l'homme, abandonné à ses seules forces, ne saurait, depuis sa chute, s'élever à la connaissance du vrai Dieu, les Pères de l'Église croyaient généralement que tout ce que les religions offrent de bon et de vrai, a une source commune dans la révélation divine, primitive et universelle. C'est à cette révélation naturelle qu'ils rapportaient aussi ce qu'ils trouvaient de grand, de noble, de sublime dans la philosophie païenne [1]. Aussi, loin d'opposer, comme on le fit plus

[1] *Justin*, Apologiæ I, c. 46; II, c. 13. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 7, 20; — Cohort. ad Gentes, c. 9.

tard, la religion chrétienne à la philosophie, ou, en d'autres termes, la foi à la raison, regardaient-ils le christianisme comme leur synthèse; pour eux, la foi et la raison étaient les deux éléments de toute certitude [1]. Ils accordaient, il est vrai, une grande supériorité à la première, mais au moins ils ne condamnaient que la raison orgueilleuse qui refuse absolument de s'incliner devant cette supériorité. Les Pères orientaux restèrent en général fidèles à ces principes. En Occident, au contraire, où ne tarda pas à prédominer la doctrine de l'obscurcissement total de la raison humaine par le péché d'Adam, la plus haute faculté de notre âme fut bientôt offerte en holocauste sur l'autel d'une foi aveugle [2], et la philosophie se vit de bonne heure condamnée à servir d'humble servante à la théologie. Cependant on remarque déjà dans le moyen âge une tendance à l'émancipation de la raison [3]. Cette tendance se manifesta plus clairement encore à l'époque de la Réforme, surtout chez Zwingle, le plus libéral de tous les Réformateurs, de sorte que les dogmatistes protestants finirent par reconnaître que la raison régénérée ne contredit pas la révélation, et par octroyer l'usage *formel* de la raison en certains cas, à condition, bien entendu, qu'elle ne s'écarterait pas des doctrines reçues [4].

Dès lors la raison marcha pas à pas à la conquête de son autonomie, sous le patronage de Bacon et de Descartes, tandis

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 1 : οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

[2] *Tertullien*, De carne Christi, c. 5.

[3] *J. Scot Erigène*, De divisione naturæ, lib. I, c. 71 : Auctoritas e verà ratione processit, ratio verò nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quæ verà ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. — *Anselme*, Proslogium, c. 1.

[4] *Quenstedt*, Op. cit., P. I, p. 43 : Principia rationis formalia nemo rejicit, materialia, quæ sint mysteriorum norma, nemo sanus recipit.

que la théologie, s'assoupissant sur le commode oreiller de ses symboles et de son exégèse traditionnelle, ne secouait de temps en temps sa torpeur que pour persécuter sa rivale. Le piëtisme la tira brusquement de cet état de somnolence dangereuse, en proclamant qu'un système ecclésiastique n'est qu'une œuvre humaine et que son maintien n'intéresse par conséquent en rien la véritable foi. C'était renverser les barrières élevées avec tant de soin autour du libre examen et contre lui; c'était affranchir l'esprit humain des entraves du dogmatisme, c'était lui donner la conscience de sa liberté et introduire par cela même la critique historique dans la théologie. Semler, professeur à Halle († 1791), osa bientôt sonder d'un regard indépendant le vaste champ de l'exégèse et de l'histoire de l'Église chrétienne, et un des premiers résultats de ses recherches fut le rejet de la théorie de l'inspiration absolue de l'Écriture. Il fit observer que Jésus lui-même condamne le particularisme de la loi mosaïque, d'où il conclut que l'Ancien Testament ne peut avoir été inspiré dans toutes ses parties [1], et qu'il est nécessaire de distinguer dans les Livres saints ce qui est d'une importance générale et permanente de ce qui n'est que local et temporaire. Töllner († 1774) fit un pas de plus; car, d'un côté, en décomposant en ses divers éléments l'ancienne notion de l'inspiration, il la réduisit à presque rien par sa subtile analyse [2], et de l'autre, en établissant une distinction entre l'Écriture et la Parole de Dieu et en affirmant que celle-ci ne se rencontre pas seulement dans l'Écriture, bien qu'elle y soit contenue plus clairement et plus abondamment que partout ailleurs, il releva considérablement l'autorité

[1] *Semler*, Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, Halle, 1771-75, 4 vol. in-8°; — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, Halæ, 1774, in-8°; — Versuch einer freien theologischen Lehrart, Halle, 1777, in-8°.
[2] *Töllner*, Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift, Leipz., 1771, in-8°.

de la raison [1]. Aussi ses disciples, et ils étaient nombreux, furent-ils désignés, dès 1750, sous le nom de rationalistes, tandis que la dénomination de supranaturalistes ou supernaturalistes était appliquée à leurs adversaires. La lutte fut ardente, elle dure encore et il n'est pas même possible d'en prévoir le terme. Entreprise au nom du libre examen, la controverse devait inévitablement donner naissance à divers partis. Les rationalistes purs soutiennent que la raison humaine peut, par ses seules forces, s'élever à la connaissance de Dieu et des choses divines ; sans nier absolument la possibilité d'une révélation surnaturelle, ils n'admettent comme nécessaire au salut que la philosophie religieuse, et affirment que toute religion historique, qui se donne pour une révélation particulière, doit justifier ses prétentions devant le tribunal de la raison, juge suprême en la matière, en prouvant sa conformité avec le sentiment moral. Ils rejettent donc comme insuffisantes les preuves tirées des miracles et des prophéties, ainsi que l'inspiration directe des écrivains sacrés, tandis que les supranaturalistes soutiennent l'ancienne thèse que Dieu a dû nécessairement communiquer aux hommes certaines vérités religieuses par voie surnaturelle, sans l'intervention des lois de la nature, et, parce que la raison est incapable par elle-même de trouver ces vérités ou de les démontrer, la religion qui les promulgue doit être acceptée comme une révélation particulière, si elle s'appuie sur des prophéties et des miracles. Des diverses tentatives faites pour concilier ces opinions extrêmes, sont sortis deux partis intermédiaires : celui des rationalistes supranaturalistes, qui croit que le christianisme est une révélation médiate, l'introduction divine de la religion naturelle ou rationnelle

[1] *Töllner*, Vermischte Aufsätze, Frankf. a. d. O., 1767, in-8°, p. 85.

dans le monde au moyen de l'institution d'une église, et celui des supranaturalistes rationalistes, qui reconnaît à la raison le droit de juger la révélation chrétienne et d'en rejeter ce qui est contraire à ses propres lois, mais qui admet en même temps tout ce qui est au-dessus de la raison comme objet de la foi, comme vérité surnaturelle et divine.

Nous aurons à revenir plus tard sur cette polémique, qui embrassa bientôt tout le champ de la théologie; il suffira, pour le moment, d'en faire connaître les résultats en ce qui concerne spécialement l'inspiration, les prophéties et les miracles. Mosheim († 1755) et Cramer († 1788) prirent la défense des miracles contre les Libres Penseurs et particulièrement contre Middleton († 1750), qui les rejetait comme des illusions ou des impostures [1]. Ils fondèrent leur apologie sur la véracité des évangélistes et des Pères de l'Église [2]; mais on contesta la solidité de cette preuve. Si l'on réfléchit, en effet, au penchant des Anciens pour le merveilleux, aux persécutions qui exaltaient l'enthousiasme des Chrétiens, aux prodiges racontés par les Pères comme ayant été opérés par les démons parmi les Païens [3], et surtout aux merveilles consignées dans les chroniques des âges postérieurs, on admettra facilement que les premiers Chrétiens ont pu être induits en erreur et attribuer des faits naturels à des causes surnaturelles, sans se croire en droit d'accuser pour cela leur bonne foi. Les miracles continuèrent donc à exercer l'esprit critique des théologiens et des philosophes. L'auteur de *Horus*, Vünsch, pour qui

[1] *Middleton*, A free inquiry into the miraculous power, Lond., 1749, in-8°.

[2] *Mosheim*, Commentarius de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmst., 1753, in-4°, p. 220. — *Cramer*, Bossuet's Einleitung in die allgem. Geschichte der Welt und Religion, übers., mit Abhandl. verm. und fortgesetz, Leipzig, 1757-86, 8 vol. in-8°, T. I, p. 432 et suiv.

[3] *Eusèbe*, Præparatio evangelica, lib. V.

l'histoire évangélique n'était qu'un symbole astronomique, soutint que les miracles du Christ sont de pures illusions. Il niait donc absolument que Jésus en eût jamais opéré, tout en rendant d'ailleurs justice à la sainteté de sa vie [1]. Paulus († 1851), les tenant également pour impossibles, chercha à les expliquer naturellement [2] par de véritables tours de force exégétiques. Sa méthode trouva d'assez nombreux approbateurs ; mais, d'un autre côté, elle rencontra aussi beaucoup d'adversaires dans le parti orthodoxe et chez les rationalistes eux-mêmes. C'est ainsi que Weisse et Strauss s'accordent à réfuter l'explication naturelle, préférant, le premier, l'interprétation allégorique, le second, l'interprétation mythique des faits miraculeux racontés dans nos Livres saints [3]. Le dernier rejette absolument le merveilleux réel pour s'en tenir au merveilleux fictif; il met donc, sans hésiter, sur le compte de l'imagination surexcitée des apôtres du Christ toutes les histoires qu'ils nous rapportent sur la vie de leur Maître, et il ne veut voir dans le fondateur de la religion chrétienne, qu'un homme dont le génie religieux avait compris instinctivement le dogme de la divinité du genre humain. La distance est grande de cette idée de Strauss à l'opinion de Reimarus († 1768), l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, qui qualifiait Jésus d'imposteur égoïste et ambitieux, et même à celle de Bahrdt († 1792), qui nous présente aussi le Christ comme un imposteur, mais comme un imposteur enthousiaste [4], et cette différence même est la preuve la plus satisfaisante de la

[1] *Wünsch*, Horus oder astrognostisches Endurtheil über die Offenbarung Johannis, 1783, in-8°.

[2] *Paulus*, Commentar über das N. Test., Lubeck, 1800-1805, 4 vol. in-8°.

[3] *Weisse*, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Leipzig, 1855, in-8°, § 119-127. — *Strauss*, Das Leben Jesu, Tüb., 1835-36, 2 vol. in-8°.

[4] *Reimarus*, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Berlin, 1778, in-8°. — *Bahrdt*, Plan und Zweck Jesu, 1784, in-8°.

révolution qui s'est opérée dans les esprits en faveur de la doctrine chrétienne. On ne saurait douter que la philosophie critique n'y ait contribué pour sa part, bien qu'elle se soit en général montrée hostile à l'orthodoxie traditionnelle. D'après Kant (✝ 1804), une foi historique, basée sur une révélation, est nécessaire, comme code de lois religieuses, dans l'enfance de l'humanité ; mais, à mesure que la raison se développe, la foi historique tend à se convertir en une foi rationnelle, qui seule peut fonder une église universelle [1]. Il n'est donc pas nécessaire, selon lui, de croire à la révélation dont il ne nie pas d'ailleurs absolument la possibilité. Il ne nie pas non plus que des miracles soient possibles, seulement il ne les croit d'aucun usage pratique ; car il veut qu'on se soumette aux préceptes du devoir sans exiger que l'autorité de la loi morale, gravée dans le cœur humain, soit confirmée par des prodiges. Fichte (✝ 1814) faisait des miracles, comme critérium du vrai, aussi peu de cas que Kant ; pour lui, la meilleure preuve de la vérité d'une révélation, c'est son accord avec la loi morale [2]. Si nous écrivions une histoire de l'apologétique nous aurions à parler de beaucoup d'autres ouvrages publiés pour ou contre la révélation depuis un siècle ; mais comme nous n'avons à nous occuper que de l'histoire des doctrines, et que l'on retrouve à peu près dans tous les écrits de controverse de ce temps les mêmes objections et les mêmes réponses, nous nous bornerons à citer encore ceux de Lilienthal (✝ 1782), formidable arsenal à l'usage de l'orthodoxie [3] ; de Nösselt (✝ 1807), modèle de clarté philosophique, de méthode et d'érudi-

[1] *Kant*, Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, Königsb., 1793, in-8°; 2° édit. augm., 1794, p. 107 et suiv.

[2] *Fichte*, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 2° édit., Königsb., 1793, in-8°

[3] *Lilienthal*, Die gute Sache der Offenbarung, Königsberg, 1750-1781, 17 vol. in-8°.

tion[1]; de Jérusalem († 1789), qui, comme Kleuker († 1817) et beaucoup d'autres parmi les plus nobles défenseurs de l'ancienne théologie, crut sage de sacrifier les ouvrages avancés pour sauver le corps de la place[2]. Ce système d'accommodations ou de concessions ne fut pas suivi, en sorte que la lutte, nous l'avons déjà dit, s'est prolongée jusqu'à nos jours. Elle a même trouvé de l'écho de ce côté du Rhin. Cependant la notion de l'inspiration absolue n'a pu tenir en Allemagne contre les progrès de la critique historique, de l'herméneutique, de l'archéologie et surtout des sciences naturelles, physique, géologie, astronomie. Si les efforts du rationalisme uni au mysticisme pour faire triompher l'esprit de la lettre, n'ont pas encore été couronnés du succès, ils ont au moins produit ce résultat que les uns rejettent absolument l'inspiration littérale, et que les autres modifient le système traditionnel au point de réduire l'inspiration des apôtres à un tact religieux[3], qui les a garantis d'erreurs graves. Telle est l'opinion de Tholuck : il refuse à la Bible les caractères d'un livre inspiré, parce que, dit-il, si le Saint-Esprit l'avait dictée, on n'y remarquerait aucune imperfection et encore moins des méprises. Hengstenberg lui-même, qui a ressuscité l'interprétation allégorique avec toutes ses absurdités, avoue que les prophètes se sont quelquefois trompés sur le temps de l'accomplissement de leurs

[1] *Nösselt*, Vertheidigung der Wahrheit und der Göttlichkeit der christlichen Religion, Halle, 1766, in-8°; 5° édit. augm., 1784.

[2] *Jerusalem*, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Brunsw., 1768-79, 2 vol. in-8; trad. en franç., Yverdon, 1770, 2 vol. in-12. — *Kleuker*, Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Æchtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums, Leipz., 1793-99, 5 vol. in-8°.

[3] *Tholuck*, Kommentar zum Brief an die Hebräer, Hamb., 1836, in-8°, p. 90 : Wir nehmen nämlich bei den Aposteln einen religiösen Takt an, welcher sie leite von den Bildungselementen ihrer Zeit und ihres Volkes nur dasjenige beizubehalten, was den Vortrag der christlichen Wahrheit materiell in keiner Weise trübte, anderes aber zurücktreten oder ganz fallen zu lassen.

prophéties [1]. Les orthodoxes français sont restés en général plus fidèles à l'inspiration littérale, dont L. Gaussen soutint encore en 1842 le principe rigoureux [2] ; mais on assure que, depuis, il a un peu modifié sa théorie, à la suite peut-être de la controverse soulevée sur cette question par E. Scherer [3]. Ce qui est certain, c'est que, parmi ceux-là mêmes qui partagent ses opinions théologiques, il n'y a pas accord parfait dans la solution du difficile problème, et que plusieurs n'hésitent pas à reconnaître un élément humain dans l'Écriture sainte [4], tout en maintenant la subordination la plus sévère entre la raison et la révélation.

En résumé, la théologie protestante a généralement abandonné la théorie de l'inspiration littérale. Les rationalistes la déclarent impossible, et pour expliquer comment la croyance à la théopneustie s'est établie dans l'Église, ils rappellent l'opinion dominante chez les Anciens sur l'inspiration des pythonisses et des poëtes [5], opinion que les Pères de l'Église partageaient. Les supranaturalistes admettent l'action directe du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés, mais presque tous la limitent plus ou moins. Les uns supposent que Dieu n'a révélé aux apôtres que les doctrines dont ils ne pouvaient avoir connaissance sans une révélation, et que pour le reste, l'inspiration a été purement négative [6]. Même ainsi restreint, le dogme

[1] *Hengstenberg*, Christologie des A. Test., Berlin, 1829-35, 3 vol. in-8°, T. I, c. 5.

[2] *Gaussen*, La Théopneustie ou pleine inspiration des Écritures, Paris, 1840, in-8°; 2° édit., 1842.

[3] Revue de théologie et de philosophie chrétienne, Paris, 1850 et suiv., T. I.

[4] *A. Monod*, Adieux à ses amis, Paris, 1856, in-8°, p. 147. — *Fr. de Rougemont*, Christ et ses témoins, Paris, 1856, 2 vol. in-8°.

[5] *Homère*, Odyss. c. I, v. 347; Iliade, c. II, v. 484. — *Platon*, Apol. Socrat., dans ses OEuvres, édit. Bipont., T. I, p. 51, 69 et suiv. — *Euripide*, Iphigen. Aul., v. 762. — *Virgile*, Æneid., l. VI, v. 46. — *Cicéron*, De nat. Deor., lib. II, c. 66 : Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.

[6] *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 19-20. — *Augusti*, System der christl. Dogmatik, § 88.

de la théopneustie présente des difficultés que l'on a vainement essayé de lever à force de distinctions et d'hypothèses; car toutes les subtilités imaginables n'expliqueront jamais les contradictions qu'on remarque entre les évangélistes, et que Strauss a signalées dans sa *Vie de Jésus* avec une profonde érudition. Tholuck, Olshausen, Hofmann, Twesten l'ont très-bien senti [1], Aussi, renonçant à défendre, avec Steudel et Rudelbach [2], l'ancienne théorie de l'inspiration, comme opération extraordinaire de l'Esprit-Saint sur les apôtres, n'attribuent-ils plus à Dieu qu'une action négative qui devait préserver les écrivains sacrés de toute erreur essentielle.

Quant aux prophéties et aux miracles, ces deux colonnes de l'inspiration pour l'ancienne théologie, la critique historique et l'exégèse ont également forcé le supranaturalisme à d'importantes concessions [3]. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Bengel († 1752) et son disciple C.-A. Crusius († 1775) avaient encore défendu avec talent les prophéties messianiques et même les types de l'Ancien Testament [4]; mais, peu d'années après, Hêrder († 1803), Eichhorn († 1827), Henke († 1809), Paulus, Eckermann († 1836) soumirent à un sé-

[1] *Tholuck*, Commentar zum Evangelio Johannis, 5e éd., Hamb., 1837, in-8°, p. 321 et suiv. — *Olshausen*, Biblischer Commentar, 2e éd., Königsb., 1834, in-8°. T. II, p. 518. — *Hofmann*, Das Leben Jesu, Stuttg., 1836, in-8°, p. 407. — *Twesten*, Vorlesung über die Dogmatik, T. I, p. 415 : So wird niemand sagen, dass für das religiöse Bewustsein etwas darauf ankomme ob die Frauen an Christi Grabe einen oder zwei Engel gesehen haben, ob es die Schatzung des Quirinus war, oder eine andre, die Joseph und Maria nach Bethlehem führte, warum sollte man also darauf bestehen, dass auch in solchen Dingen kein Irrthum möglich sei, eine Annahme, wodurch man die Schrifterklärung in fast unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt? Nur wird uns die Achtung gegen göttlich inspirirte Schriften vor allem Leichtsinn im Zugeben auch solcher Fehler bewahren.

[2] *Steudel*, Tüb. Zeitschrift, an. 1832, cah. 2. — *Rudelbach*, Zeitschrift für die gesammte Luther. Theologie, an. 1840, cah. 1.

[3] Voyez, entre autres, pour les miracles, *Reinhard*, Dogmat., § 65.

[4] *Bengel*, Literar. Briefwechsel, Stuttg., 1836, in-8°. — *Crusius*, Hypomnemoneumata ad theologiam propheticam, Lips., 1764-71, 2 vol. in-8°.

rieux examen tous les passages où l'orthodoxie découvrait des allusions au Messie, et proclamèrent, comme le résultat de leur critique consciencieuse, que ces prétendues prophéties s'appliquaient toutes au peuple juif et exprimaient uniquement l'espérance d'un avenir plus heureux, espérance basée sur d'anciennes promesses de Moïse et fortifiée par les calamités du temps présent [1]. Les prophéties de Jésus furent pareillement expliquées par des causes naturelles : celles qui se rapportent à la propagation de la religion chrétienne, par sa ferme conviction de la vérité de sa doctrine, par son inébranlable confiance dans la Providence divine et dans les progrès irrésistibles du genre humain ; celles qui concernent son propre sort et les destinées de la nation juive, par sa connaissance des préjugés de ses compatriotes et de leurs rapports avec les Romains. Enfin le professeur Nitzsch ne veut plus voir dans la prophétie qu'une vague manifestation du sentiment religieux [2], se produisant sous une forme analogique et symbolique, et par conséquent sans aucune valeur comme preuve de la vérité d'une religion. Si cette opinion est vraie et si, d'un autre côté, comme l'affirme Schleiermacher († 1834), un des théologiens allemands qui ont exercé le plus d'influence, chaque événement quel qu'il soit, même le plus naturel, est un miracle, considéré au point de vue religieux [3], on sera

[1] *Herder*, Der Erlöser der Menschen, Riga, 1797, in-8°, p. 236. — *Eichhorn*, Einleitung ins Alte und Neue Testament, Leipz., 1787-1804, 6 vol. in-8°. — *Henke*, Magazin, Helmst., 1793-1802, 18 vol. in-8°, T. I, p. 61. — *Paulus*, Commentar über das N. T., Lübeck, 1800-1805, 4 vol. in-8°, T. III, p. 40. — *Eckermann*, Theologische Beiträge, Altona, 1790, 6 vol. in-8°, T. I, p. 7 et suiv. — Cf. *Ballenstedt*, Das Messiasreich als Dichtung und als Grundlage des ewigen Reichs der Wahrheit, Gött., 1812, in-8°.

[2] *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, in-8°, § 35.

[3] *Schleiermacher*, Reden über die Religion, 4e édit. Berl., 1831, in-8°, p. 105 : Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit : jede, auch die allernatür-

forcé de reconnaître avec Ziegler que le seul critérium de l'origine divine d'une religion est la perfection divine de ses enseignements [1]. Or, si le progrès des lumières conduit dans un avenir prochain, comme tout semble l'annoncer, les supranaturalistes à fonder la divinité du christianisme sur l'accord de ses doctrines avec la raison et la morale plutôt que sur les miracles et les prophéties, ils seront bien près de s'entendre avec les rationalistes, qu'ils accusent à tort de nier toute espèce de révélation à l'instar des sectateurs du naturalisme avec qui ils les confondent. L'accord entre les deux partis peut d'autant plus aisément s'établir, qu'au fond rationalisme et supranaturalisme ne sont pas deux notions contradictoires. Le supranaturaliste n'est-il pas rationaliste, lorsqu'il s'appuie sur la raison pour prouver la réalité d'une révélation surnaturelle? et le rationaliste, de son côté, n'est-il pas supranaturaliste en tant qu'il admet une action permanente de Dieu sur le développement religieux et moral de l'humanité, et par conséquent une révélation divine, mais naturelle. L'impossibilité de tout rapprochement n'existe donc en réalité qu'entre le naturalisme, qui rejette toute révélation quelconque, et le positivisme, qui accepte une doctrine religieuse comme révélée, parce qu'elle est présentée comme telle, sans s'inquiéter si elle contredit ou non la raison.

lichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder.

[1] *Ziegler*, Vernunft-und schriftmässige Erörterung, dass der Beweiss für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der innern Vortrefflichkeit der Lehre, als aus Wundern und Weissagungen zu führen ist, dans le Magazin de *Henke*, T. I, p. 20 et suiv.

§ 6.

La tradition et l'Écriture.

Daillé, De usu Patrum libri II, Gen., 1655, in-4°. — *Galura*, De traditione, alterâ revelationis fonte, Frib., 1790, in-8°. — *Rosenmüller*, De usu traditionis, Lips., 1786, in-8°. — *Jacobi*, Die kirchliche Lehre von der Tradition und heilig. Schrift, Berlin, 1847, in-8°. — *Köstlin*, Das Verhältniss zwischen apostol. Tradition und Schrift in den ersten Jahrhundert., dans le Tübing. Jahrb., 1850, T. I.

Jésus n'a rien laissé par écrit. Pendant sa carrière messianique, il prêcha la Parole de Dieu dans un langage populaire, le plus souvent en paraboles, et, en se séparant de ses Apôtres, il leur ordonna d'aller annoncer l'Évangile à toutes les nations. Ils obéirent et leurs successeurs suivirent leur exemple, en sorte que, durant près de deux siècles, la parole vivante fut le seul mode de transmission du christianisme; c'est dans ce sens que saint Paul appelle la religion chrétienne une tradition [1]. Il est vrai que, dès que cette religion eut franchi les limites de la Palestine, Paul et d'autres apôtres, sentant la nécessité d'entretenir des relations avec les églises qu'ils avaient fondées et qu'ils ne pouvaient plus visiter que rarement, leur écrivirent des épîtres pleines de conseils, d'exhortations, de consolations dictées par une ardente charité; probablement même, il circula déjà de leur vivant, dans le sein des communautés chrétiennes, des relations anecdotiques plus ou moins concises, plus ou moins exactes de la vie et des miracles du Sauveur [2]; mais, ces écrits divers, aux-

[1] II Thess. II, 15; III, 6.

[2] *Schütz*, Diss. de Evangeliis, quæ ante Evangelia canonica in usu Ecclesiæ christianæ fuisse dicuntur, Regiom., 1815, in-4°.

quels, sans aucun doute, leurs heureux possesseurs attachaient un prix infini, n'étaient point encore répandus, et les fidèles mêmes qui pouvaient les lire, y cherchaient l'édification plutôt que l'instruction religieuse. Cependant on forma peu à peu de ces épîtres et de ces histoires un recueil, auquel on donna le nom de Nouvelle Alliance ou de Nouveau Testament, en réservant celui de tradition à l'enseignement oral des docteurs de l'Église. Dès lors, à la tradition, source première et jusque-là unique de la religion chrétienne, les Chrétiens associèrent la Parole écrite, ou, comme on disait alors, l'Évangile et l'Apôtre, en accordant à l'une comme à l'autre une autorité décisive en matière de foi. C'est ce qui résulte clairement des déclarations d'Irénée et de Tertullien. Le premier renvoie constamment les hérétiques à la tradition des églises, et, comme quelques-uns parmi les Gnostiques en appelaient aussi à leurs traditions, il fait valoir la supériorité de la tradition catholique, conservée dans les églises apostoliques et transmise par une suite non interrompue d'évêques [1]. Tertullien recommande de même, comme un moyen efficace de forcer les hérétiques au silence, en leur prouvant la nouveauté de leurs opinions, de leur opposer la règle de la foi, *regula fidei*, appelée aussi *regula veritatis*, πίστις, κανὼν τῆς ἀληθείας [2]. Mais, qu'était-ce que cette règle de la foi, immobile, irréformable, que l'éloquent rhéteur faisait remonter jusqu'à Jésus-Christ [3] et qu'il plaçait au-dessus de la Bible

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 2-4.

[2] *Tertullien*, De præscript. hæretic., c. 15, 19, 21, 37; — Contra Prax., c. 2; — De velandis virgin., c. 1 : Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis.

[3] *Tertullien*, De præscript, c. 13 : Hæc regula, a Christo instituta, nullas habet apud nos quæstiones. Augustin était bien loin de partager cette opinion. Voy. son Sermo CCXIII : Ista verba, quæ audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt, sed inde

même, puisqu'il déclare, en termes précis, que chacun doit s'y tenir et, qu'après cela, il n'est pas nécessaire de sonder les Écritures [1] ? C'était simplement un sommaire plus ou moins succinct, selon les temps et les lieux, des points essentiels de l'enseignement apostolique [2], formulé par la conscience chrétienne, conservé par la tradition orale et regardé déjà par les premiers Pères de l'Église comme la clef la plus sûre de l'interprétation fidèle des Livres saints [3].

Il semble qu'à mesure que les écrits du Nouveau Testament se répandirent et que le canon se forma, ces règles de foi et la tradition, où elles avaient été puisées, eussent dû perdre de leur importance ; c'est cependant tout le contraire qui arriva. Les hommes ont un penchant inné à vénérer ce qui est antique; aussi, plus l'Église s'éloigna de son origine, plus la tradition devint sacrée aux yeux des Chrétiens. Origène lui-même, le plus savant théologien de son temps, déclare, dans la Préface de son livre *Des Principes*, que cela seul doit être tenu pour vrai, qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique [4]. En s'exprimant ainsi, entendait-il parler et de la tradition patente, commune à toutes les églises, et de la gnose, tradition secrète, ésotérique que les docteurs alexandrins se vantaient de posséder, comme les Gnostiques? Cette doctrine mystérieuse, le ἱερὸς λόγος des écoles de la Grèce, avait été enseignée, selon eux, par le Christ à ses trois disciples les plus chers, Jacques, Jean et Pierre, avec

collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret. Voilà la véritable origine des règles de foi ou des symboles.

[1] *Tertullien*, Ubi supra.

[2] Voy. les NOTES à la fin du volume, note A.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 15. — *Tertullien*, De præscript., c. 13; — Adv. Marc., lib. IV, c. 2.

[4] *Origène*, De princip., præfat., c. 2.

ordre de ne la transmettre qu'à ceux qui seraient capables de la comprendre [1]. Elle ne fut jamais reçue dans les autres églises, qui condamnèrent hautement toute doctrine secrète [2], et elle disparut complétement avec les systèmes de Clément et d'Origène. À peine en retrouve-t-on quelque trace dans Denys l'Aréopagite [3]. Il n'en fut pas de même de la tradition rituelle, qui a exercé aussi une certaine influence sur la formation des dogmes, quoiqu'elle ne paraisse pas avoir joui d'une autorité aussi généralement reconnue que la tradition dogmatique, ni surtout aussi absolue. C'est évidemment à cette troisième espèce de tradition que s'applique ce que Cyprien, évêque de Carthage, à l'occasion de sa dispute avec l'évêque de Rome, Étienne, touchant le baptême, écrivait à un de ses collègues, que Dieu s'indigne lorsqu'il voit une tradition humaine violer les préceptes divins; car ajoutait-il, la coutume sans la vérité n'est qu'une vieille erreur [4]. Ce passage ne concerne pas la tradition dogmatique, que Cyprien n'aurait pas appelée une coutume, et, en admettant même avec Hase [5], qu'il ait régné dans l'Église d'Afrique une tendance à subordonner la tradition à l'Écriture, nous serions toujours autorisé à affirmer que la grande majorité des premiers Chrétiens les plaçaient sur la même ligne et accordaient à la tradition non écrite, ἄγραφος, la même autorité qu'à la tradition écrite, ἔγγραφος, parce qu'ils étaient convaincus que le contenu dogmatique de l'une et de l'autre était identique, que l'Écriture

[1] *Clément d'Alex.*, Stromat., lib. I., c. 12. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I., c. 7. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib., II, c. 1.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 5. — *Tertullien*, De præsc., c. 22. — Cf. *Neander*, De fidei gnoseosque ideâ secundùm mentem Clementis Alexand. dissertatio, Heidelb., 1811, in-8°. — Voy les NOTES à la fin du vol., note B.

[3] *Denys l'Aréopagite*, Hierarch. eccles., c. 1.

[4] *Cyprien*, Epistola LXXIV : Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

[5] *Hase*, Evangelische Dogmatik, Leips., 1850, in-8°, p. 387.

Sainte et la tradition catholique ne pouvaient se contredire, puisqu'elles avaient la même origine divine, mais qu'elles s'expliquaient et s'éclairaient mutuellement. Cette conviction se modifia seulement dans le IVe siècle, pendant la controverse arienne. Embarrassés assez souvent par les objections de leurs adversaires, qui savaient aussi bien qu'eux puiser leurs preuves dans les Livres saints, les Pères orthodoxes se rattachèrent de plus en plus fermement à la tradition, les règles de foi ne leur offrant pas, dans leur simplicité primitive, la solution des problèmes métaphysiques soulevés par les Ariens. C'est ainsi qu'on s'habitua peu à peu à donner à la tradition orale la première place, et qu'il se forma une exégèse traditionnelle qu'il fallut accepter sous peine d'être considéré comme hérétique. Dès le milieu du IVe siècle, le premier concile de Sirmium anathématisa ceux qui nieraient que ces paroles de la Genèse : Faisons l'homme à notre image, ont été adressées par Dieu le Père à Dieu le Fils [1]. Très-mobile et très-élastique de sa nature, la tradition se prêtait à tout ; il fut donc facile d'y trouver ce que ne présentait pas l'Écriture Sainte. Ce fut ainsi que Basile († 379), en avouant franchement que le dogme de l'adoration du Saint-Esprit n'est point enseigné dans la Bible, le fonda, sans hésiter, sur la tradition [2]. Pour prouver l'égalité des trois personnes de la Trinité, Grégoire de Naziance († 390), eut recours à un moyen analogue. Il accorda que l'Écriture ne s'explique pas sur cette doctrine ; mais il suppléa à son silence par une théorie que les hérétiques Montanistes avaient inventée, celle de la perfectibilité du christianisme. Selon lui, l'Ancien Testament a clairement révélé le Père et plus obscurément le Fils ; le

[1] *Mansi*, Conciliorum collectio, Concilii Sirmiensis fidei confess., art. 13.
[2] *Basile*, De Spiritu sancto, c. 27.

Nouveau Testament a révélé le Fils et soulevé seulement le voile qui couvrait la divinité du Saint-Esprit; mais depuis que ce dernier gouverne l'Église, il s'est fait mieux connaître [1]. La méthode de Grégoire ne fut point adoptée officiellement; on préféra admettre — cela ne revenait-il pas à peu près au même? — qu'il y a dans la Bible des parties obscures, qui ne sont éclairées de leur véritable jour que par la tradition, d'où il résulta naturellement que cette dernière gagna de plus en plus en autorité. Les empereurs la plaçaient dans leurs édits à côté des saintes Écritures [2]. Chrysostôme († 407) s'inclinait devant sa puissance souveraine [3]. Augustin déclarait qu'il ne croirait pas à l'Évangile, si la tradition ne l'y obligeait [4]; assertion qui peut paraître étrange sous sa plume, mais qui s'explique par la nécessité où l'Église était alors de s'en rapporter à la tradition pour fixer le canon du Nouveau Testament, c'est-à-dire pour séparer les livres authentiques de ceux qui ne l'étaient pas. Selon Vincent de Lérins († vers 450), qui développa et affermit dans l'Église latine la croyance à la nécessité de la tradition, le caractère distinctif des Chrétiens orthodoxes, c'est qu'ils acceptent, comme article de foi, tout ce que l'Église catholique enseigne, et il ajoute, qu'encore que l'Écriture soit la principale source de la religion, elle doit être expliquée par la tradition [5], qu'il définit : ce qui a été cru

[1] *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXI, c. 26.

[2] Cod. Theodos., lib. XVI, tit. 6, l. 2. — Justiniani Novella, CXXXI, c. 1.

[3] *Chrysostôme*, In II Epist. ad Thess., homil. IV, c. 2 : Παράδοσις ἐστι μηδὲν πλέον ζήτει.

[4] *Augustin*, Contra Epist. fundamenti, c. 5 : Ego verò Evangelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas.

[5] *Vincent*, Commonitorium, c. 2 : Hìc forsitan requiret aliquis, quum sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat : quid opus est, ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsà suà altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem elo-

toujours, partout et par tous, ou, en d'autres termes, ce qui a été enseigné par les Pères de l'Église dans tous les temps, dans tous les lieux, et proclamé par les Conciles.

Cette définition, prise à la rigueur, renfermerait la tradition dans de bien étroites limites, elle la réduirait à presque rien ; car les Pères de l'Église se contredisent souvent. Ainsi, pour ne pas sortir de notre sujet, aux passages que nous avons rapportés, tous favorables à la tradition, il nous serait très-facile d'en opposer d'autres non moins favorables à l'Écriture [1]. Plaise à Dieu que nous nous contentions de la seule Écriture ! s'écrie Eusèbe d'Émèse († 360). Cyrille de Jérusalem († 386) exhorte ses auditeurs à ne pas croire ce qu'il leur dit, s'ils n'en trouvent pas la preuve dans l'Écriture Sainte. Athanase († 373) affirme que l'Écriture suffit pour faire connaître la vraie doctrine. Basile lui-même, qui savait si habilement faire parler la tradition, proclame la Bible la véritable pierre de touche des doctrines, et Augustin, dont nous avons rapporté une singulière assertion, déclare expressément que la foi chancellerait, si l'autorité de l'Écriture vacillait [2]. Ces contradictions laissent une grande latitude à l'arbitraire. Il est évident

quia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. Idcirco multùm necesse est, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur. — Ibid. c. 3 : Magnoperè curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim verè proprièque catholicum.

[1] *Eusèbe*, fragment cité par *Thilo* dans son livre Ueber die Schriften des Eusebius von Alex. und Emesen., Halle, 1832, p. 73. — *Cyrille*, Catech. IV, c. 7. — *Athanase*, Orat. contra Gentes, c. 1. — *Basile*, Contra Eunomium, lib. II, c. 1. — *Augustin*, De doctrinâ christ., lib. I, c. 37. Voyez encore, en faveur de l'Écriture, *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 3; II, c. 32. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 2. — *Origène*, In Jerem., homil. I, c. 7. — *Grégoire le Grand*, Moralia in Job., lib. XX, c. 1.

[2] *Augustin*, De doctrinâ christ., lib. I, c. 37 : Titubabit fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas.

que chaque parti trouvera dans les Pères des armes pour sa cause ; car, entre deux opinions divergentes du même docteur, chacun sera porté à adopter celle qui cadrera le mieux avec sa propre manière de voir ou avec la doctrine dominante de son temps. Le moyen recommandé par Vincent de Lérins comme le plus sûr pour distinguer la vérité de l'erreur, doit donc être inefficace : il devait l'être surtout dans un temps où la critique n'existait pas, et où il régnait dans l'Église une disposition générale à faire remonter jusqu'aux apôtres les doctrines et les rites dont on ignorait l'origine. Aussi voyons-nous la polémique recourir très-souvent à l'interprétation allégorique, qui lui permettait de trouver dans la Bible presque tout ce qu'elle voulait. Si le texte se montrait absolument rebelle, on accusait les hérétiques de l'avoir falsifié, ou bien on soutenait que les écrivains sacrés avaient parlé par condescendance, par accommodation, κατ' οἰκονομίαν, κατὰ συγκατάβασιν, et qu'ils n'avaient pas exprimé leur véritable pensée [1]. Chrysostôme lui-même, l'éloquent patriarche de Constantinople, n'a pas craint, tant la morale des Pères était relâchée ! d'affirmer contre les Ariens, qui s'appuyaient sur Marc XIII, 32, pour prouver que le Fils est inférieur au Père, que Jésus a parlé dans ce passage κατ' οἰκονομίαν, afin de couper court aux questions de ses disciples. Mentir dans une bonne intention lui semblait chose si simple, qu'il mettait sans le moindre scrupule un mensonge dans la bouche du Sauveur [2] !

[1] *Carus*, Hist. antiquior sententiarum Ecclesiæ græcæ de accommodatione Christo, inprimis Apostolis, tributa, Lips., 1793, in-4°. On essaie de défendre ce système, en établissant une distinction entre l'accommodation négative et l'accommodation positive. Il est certain qu'il y a une grande différence entre ne pas dire toute la vérité et enseigner l'erreur, par condescendance pour des préjugés enracinés; mais cette distinction n'est pas toujours applicable.

[2] Le mensonge officieux n'est pas approuvé seulement par Chrysostôme (De sacerdot., lib. I, c. 5), il l'est aussi par Clément d'Alexandrie (Stromat., lib. VII, c. 9),

Au moyen âge, les Scolastiques ne traitèrent pas spécialement la question du rapport de la tradition et de l'Écriture. Abélard (✝ 1142) prit à tâche de relever les contradictions de la première dans son fameux traité *Sic et non*, et Thomas d'Aquin (✝ 1274) ne lui accorda qu'une autorité probable [1]; mais son opinion lui resta personnelle, car l'Église romaine faisait beaucoup plus de cas de la tradition que de l'Écriture. Au contraire, tous ceux qui désiraient une réforme invoquaient l'autorité des Livres saints, et cherchaient à réédifier la religion chrétienne sur le fondement de la Bible ; toutefois, il était réservé à Luther et à ses émules de rendre à l'Écriture la place d'honneur qui lui appartient [2]. Malheureusement les Réformateurs ne tardèrent pas à placer à côté d'elle la tradition des cinq premiers siècles, en attribuant une autorité dogmatique aux symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase [3], inconséquence qui a conduit au puseyisme un certain nombre de protestants anglais. L'Église grecque, qui est restée à peu près indifférente à la révolution religieuse du XVIe siècle, continue, depuis Jean Damascène (✝ 754) [4], à vénérer la tradition à l'égal de l'Écriture, et l'Église romaine, par l'organe du concile de Trente [5], a anathématisé ceux qui refuseraient de croire

Synesius (Epist. CV), etc. Voy. *Rambach*, Diss. quâ hypothesis de S. Script. ad erroneos vulgi conceptus accommodatâ examini subjicitur, Halæ, 1727, in-8°.

[1] *Thomas*, Summa, P. I, qu. I, art. 8 : Auctoritatibus canonicæ Scripturæ utitur propriè ex necessitate argumentando : auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt : non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta.

[2] Art. Smalcald., édit. Rechenb., p. 308 : Ex patrum verbis et factis non sunt extrahendi articuli fidei. Regulam aliam habemus, ut verbum Dei condat articulos fidei, præterea nemo, ne angelus quidem. *Cf.* Conf. Anglic., art. 6, 21. — Conf. Gallic., art. 5. — Conf. Helv. I, art. 1.

[3] Conf. Helv. I, c. 11; — Gallic., c. 5; — Anglic., c. 8.

[4] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. IV, c. 12. — Conf. orthod., P. I, qu. 4.

[5] Concil. Trident., Sess. IV, Decret. de canon. Script. : S. Synodus hoc sibi per-

que les traditions, tant la dogmatique que la rituelle, ont été dictées par le Christ même ou par le Saint-Esprit, aussi bien que l'Écriture Sainte, et qu'elles se sont conservées dans l'Église catholique sans interruption et sans altération.

§ 7.

La lecture de la Bible.

C.-W. Walch, Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift in den ersten vier Jahrhunderten, Leipz., 1779, in-8°. — *Kortholt*, De lectione bibliorum in linguis vulgo cognitis, Lips, 1692, in-4°. — *Le Maire*, Sanctuarium profanis occlusum, Herbip., 1662, in-4°. — *Usserius*, Historia dogmatica controversiæ inter orthodoxos et pontificios de scripturis et sacris vernaculis, Lond., 1689, in-fol. — *T.-G. Hegelmaier*, Geschichte des Bibelsverbots, Ulm, 1783, in-8°. — *L. van Ess*, Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenwäter über das nützlich. und erbaulich. Bibellesen, Darmstadt, 1824, in-8° — *Sack*, *Nitzsch* et *Lücke*, Ueber das Ansehen der heilig. Schrift und ihr Verh. zur Glaubensregel, Bonn, 1827, in-8°.

Les écrits apostoliques, nous venons de le voir, étaient entourés d'un grand respect parmi les Chrétiens, et peut-être ce respect naissait-il en partie de ce que les exemplaires en étaient très-peu répandus. En prétendant que, pendant les trois premiers siècles de l'Église, les Livres saints ont été inconnus au peuple [1], Lessing († 1741) est sans aucun doute allé beaucoup trop loin ; le grand nombre des traditeurs, lors de

petuò ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in ecclesiâ conservetur, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exemplo secuto, omnes libros tam V. quàm N. T., cùm utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenùs a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continuâ successione in ecclesiâ catholicâ conservatas, pari pietatis affectu ac reverentiâ suscipit et veneratur.

[1] *Lessing*, Sämmtliche Schriften, Berlin, 1838-40, 13 vol. in-8°, T. X, p. 242.

la persécution de Dioclétien, suffit pour prouver que de simples fidèles en possédaient des exemplaires. Comment expliquer d'ailleurs, dans l'hypothèse contraire, les pressantes exhortations à lire l'Écriture Sainte adressées par les apologistes chrétiens à leurs adversaires [1] ou par les orateurs de la chaire à leurs auditeurs de tout âge et de tout sexe? De plus, Irénée ne nous apprend-il pas que l'on conservait dans les églises une ou plusieurs copies des Livres sacrés, et que tout le monde pouvait en demander la communication aux prêtres [2]? Enfin Tertullien ne compte-t-il pas la lecture de la Bible au nombre des occupations d'une dame chrétienne [3], et Origène ne repousse-t-il pas le reproche de Celse, qui se moquait du style vulgaire des Évangiles, en lui répondant que l'Écriture est écrite dans un style familier pour être comprise des simples qui la lisent [4]? Plus tard, après le triomphe du christianisme, on s'appliqua avec ardeur à en multiplier les exemplaires [5]. Le martyr Pamphile († 309) y travailla surtout avec un zèle infatigable. Lorsqu'il mourut, il en avait préparé de nombreuses copies pour les distribuer à ceux qui désireraient les lire [6]. Il est vrai de dire néanmoins que l'Écriture Sainte ne fut pas répandue dans l'Église des premiers siècles autant qu'elle aurait dû l'être. Plusieurs causes s'y opposèrent : la paresse d'esprit croissant avec l'ignorance, la cherté des manuscrits, le respect pour la tradition, les méfiances du clergé et l'opinion assez répandue que l'étude de l'Écriture Sainte n'est pas né-

[1] *Justin*, Apol. I, c. 67. — *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 9. — *Tertullien*, Apol., c. 31, 39.
[2] *Irénée*, Adv. haeres., lib. IV, c. 32, § 1.
[3] *Tertullien*, Ad uxorem, lib. II, c. 6.
[4] *Origène*, Contra Celsum, lib. VII, c. 37.
[5] *Eusèbe*, De vitâ Constantini, lib. IV, c. 36, 37.
[6] *Jérôme*, Adv. Rufinum, lib. II, c. 9.

cessaire au salut [1]. On peut donc admettre comme un fait certain que, de tout temps, la grande, la très-grande majorité des Chrétiens n'a pas reçu d'autre instruction religieuse que l'enseignement oral des prêtres. Certes il n'a jamais manqué parmi eux, jusqu'au milieu des ténèbres du moyen âge, de pieux prédicateurs pour les exhorter à lire assidûment le livre saint. Chrysostôme, par exemple, ne cesse d'y inviter les fidèles de son église ; il avait même la chose tant à cœur, qu'on l'entendit affirmer du haut de la chaire que lire la Bible, fût-ce sans la comprendre, contribue à la sainteté [2]. Mais ces efforts, de plus en plus isolés, échouèrent contre les progrès de la barbarie, en sorte que les Écritures étaient devenues lettres closes pour le peuple, longtemps avant que le clergé songeât à lui en interdire la lecture.

Cette interdiction est de date assez récente. Tout au plus quelques évêques de l'ancienne Église, comme Basile et Grégoire de Naziance [3], avaient-ils approuvé les Hébreux, qui ne permettaient pas aux jeunes gens de lire certains livres de l'Ancien Testament. Ce fut seulement en 1080 que le pape Grégoire VII défendit à la fois la célébration du culte et la lecture de la Bible en langue slavonne [4]. A son exemple, Innocent III († 1216) proscrivit la Bible romane [5]. Le concile de Toulouse fit un pas de plus sous le pontificat de Grégoire IX ; il ne permit plus aux laïcs que l'usage du Psautier, du Bréviaire ou

[1] *Tertullien*, De præscript., c. 14 : Fides tua, inquit, te salvum fecit : non exercitatio Scripturarum. — *Augustin*, De doctr. christ., lib. I, c. 38 : Homo fide, spe et charitate subnixus eaque inconcussè retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos.

[2] *Chrysostôme*, In Johan., homil. IX, c. 1 ; LIII, c. 3 ; — De Lazaro, concio III c. 3 ; — In cap. II Gen., homil. XIII, c. 1 ; — In cap. IX Gen., homil. XXIX, c. 2 ; — In ps. XLVIII hom., c. 1, etc., etc.

[3] *Basile*, Epist. XLII, c. 8. — *Grégoire de Naziance*, Orat. II, c. 48.

[4] *Mansi*, Concil., T. XX, p. 296.

[5] *Innocent*, Epistol., lib. II, epist. 141.

des Heures de la Vierge, comme livres d'édification ; encore défendit-il absolument de les traduire en langue vulgaire [1], et, peu d'années après, en 1234, le concile de Tarragone ordonna, par son second canon, de brûler tous les exemplaires que l'on trouverait de la Bible romane [2]. A l'époque de la Réforme, les circonstances forcèrent le concile de Trente à faire une légère concession : il permit la lecture de la Vulgate [3]; mais Pie IV sut éluder ce décret dès 1564, en interdisant à tout catholique de lire ou de garder chez soi une traduction de la Bible, même approuvée, sans l'autorisation de son supérieur spirituel [4]. L'Église catholique persiste encore dans cette voie. Nous avons vu Pie VII, en 1816, et tous ses successeurs sans exception se prononcer avec une grande violence contre les Sociétés bibliques [5], et, chose remarquable ! l'Église grecque, sourde pour la première fois à la voix de son dogmatiste par excellence, Jean Damascène, qui recommande avec instance de sonder les Écritures [6], s'associa aux ran-

[1] *Mansi*, Op. cit., T. XXIII, p. 197.

[2] Ibid., p. 329 : Statuitur, ne aliquis V. vel N. T. in romanico habeat. Et si aliquis habeat, infra octo dies tradat eos loci episcopo comburendos; quod nisi fecerit, sive clericus fuerit, sive laicus, tanquam suspectus de hæresi, quousque se purgaverit, habeatur.

[3] Concil. Trident., Sess. IV. — Voyez les Notes à la fin du vol., note C.

[4] De libris probibitis regula 4 : Cùm experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari linguâ passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti, quàm utilitatis oriri, hâc in parte judicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessionarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari linguâ eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse. Quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere præsumserit, nisi priùs Bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.

[5] *Wald*, Decreta quibus societates biblicæ a pontifice romano damnantur, Regiom., 1818, in-8°.

[6] *Damascène*, De fide orthodox., lib. IV, c. 17 : Κάλλιστον καὶ ψυχωφελέστατον ἐρευνᾷν τὰς θείας γραφάς.

cunes de la papauté [1]; mais l'empereur Alexandre fit cesser ce mauvais vouloir, que rien dans le passé de cette Église ne justifiait. Par ses ordres, le Nouveau Testament fut traduit en russe, et le Saint-Synode lui-même contribue aujourd'hui à le répandre dans l'Empire [2]. Ces éclats d'une colère impuissante n'ont d'ailleurs nui en rien aux progrès des Sociétés bibliques, qui ne se sont pas laissé arrêter non plus par la sourde opposition du mysticisme et du rationalisme extrêmes, tous deux hostiles à la propagation de la Bible, parce qu'ils y voient un obstacle, le premier à la vie intérieure, le second au libre exercice de la raison. Elles ont fait traduire le Livre saint en plus de cent cinquante langues et répandent, dans le monde entier, des millions d'exemplaires [3] de ces traductions, dont quelques-unes laissent encore beaucoup à désirer sous le rapport de la correction, de la pureté du style et, dit-on, de l'exactitude.

§ 8.

Canon de la Bible.

Weber, Beiträge zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Tüb., 1791, in-8°. — *Corrodi*, Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons, Halle, 1792, 2 vol. in-8°. — *Gieseler*, Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, Leipz., 1818, in-8°. — *H. Planck*, Nonnulla de significatu canonis in Ecclesiâ antiquâ ejusque serie rectius constituendâ, Gott., 1820, in-4°. — *E. Reuss*, Polemica de libris V. T. apocryphis plebi perperàm negatis, Arg., 1829, in-4°. — *Fränkel*, Hagiographia posteriora denominata apocrypha, Leipz., 1830, in-8°. — *Thiersch*, Die Kirche im apostoli-

[1] *Rheinwald*, Acta historico-ecclesiastica, an. 1837, p. 897, Hambourg, 1840, in-8°.
[2] *Pinkerton*, Russia, Londres, 1833, in-8°.
[3] The Book and its story, Londres, 1854, in-8°.

schen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, Francf., 1852, in-8°. — *E. Reuss*, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., 3e édit., Brunsw., 1860, in-8°. — *Gaussen*, Le canon des Saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi, Laus., 1860, 2 vol. in-8°.

Jésus-Christ ayant fondé sa dignité messianique sur les prophéties et rattaché son enseignement à la religion juive, et ses apôtres ayant, à son exemple, appuyé leur prédication sur de nombreuses citations de l'Ancien Testament, les premiers Chrétiens durent naturellement concevoir une profonde vénération pour les livres sacrés des Hébreux. Leur ignorance de la langue hébraïque ne leur permettant pas de les lire dans le texte original, ils durent se contenter de la version des Septante, à laquelle ils attribuaient, comme les Juifs, une origine divine. Cette version resta seule en usage jusqu'à ce que les rapides progrès du christianisme parmi des nations étrangères à l'idiome hellénistique eussent fait sentir le besoin de traduire la Bible en langue vulgaire. Dès le IIIe siècle, il existait une traduction syrienne de l'Ancien Testament, la célèbre Peschito, deux traductions coptes, l'une en dialecte sahidique, l'autre en dialecte memphitique, et plusieurs traductions latines, dont la plus connue est désignée sous le nom d'Itala. Cette dernière paraît avoir compris ces livres supposés ou apocryphes auxquels les Juifs palestiniens n'accordaient pas la moindre autorité, mais que les Juifs d'Alexandrie estimaient beaucoup, sans les placer toutefois au rang des livres canoniques, comme le prouve le silence de Philon, qui ne les cite jamais Ces Apocryphes avaient donc été joints à la version des Septante, sans qu'aucun signe extérieur les distinguât des livres canoniques. Est-il étonnant que les premiers Chrétiens, qui n'avaient aucune notion de la critique historique, au point qu'ils tenaient pour authenti-

ques même les Livres Sibyllins [1], s'y soient trompés et qu'ils aient généralement admis au nombre des livres inspirés des écrits qui se présentaient sous les noms vénérés de Salomon, de Jérémie ou de Daniel?

Quelques-uns toutefois conçurent des doutes. Méliton, évêque de Sardes vers 170, distingue fort exactement dans le canon qui porte son nom [2], les livres apocryphes des livres reçus comme canoniques par les Juifs palestiniens; il ne s'écarte de leur canon qu'en ce qu'il n'admet pas le livre d'Esther et qu'il réunit Néhémie à Esdras. Le savant Origène a dressé aussi une liste des livres de l'Ancien Testament, dont il exclut les Apocryphes, sauf Baruc, qu'à l'exemple d'autres Pères de l'Église, il attribuait à Jérémie [3]. Il est vrai que, d'autre part, on trouve ces mêmes Apocryphes cités maintes fois avec éloge dans ses ouvrages, et qu'il prit même contre Julius Africanus la défense de l'authenticité du livre de Susanne [4], en donnant pour raison que la Providence n'aurait pas permis qu'un écrit supposé fût reçu dans l'Église. C'est en se fondant sur le même principe qu'il admettait aussi Tobie et Judith. Que conclure de ces contradictions, sinon qu'il régnait encore au IIIe siècle de grandes incertitudes sur le caractère divin des Apocryphes, même parmi les Chrétiens les plus instruits, et que la majorité des fidèles penchait à les regarder comme des livres inspirés? L'Église catholique, qui les a reçus dans son canon [5], a donc raison de se prétendre d'accord avec l'Église primitive; seulement elle oublie que l'Église primitive a peu d'autorité en la matière, vu son ignorance de la langue

[1] *Justin*, Cohort. ad Græc. c. 16; — Apol. I, c. 20.
[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. IV, c. 26.
[3] *Eusèbe*, Op. cit., lib. VI, c. 25. — *Clément d'Alexandrie*, Pædagogus, lib. I, c. 10.
[4] *Origène*, Epist. ad Africanum, dans ses Opera, édit. de La Rue, T. I, p. 12.
[5] Concil. Trident., Sess. IV.

hébraïque et des règles les plus simples de la critique, et elle commet une grave erreur lorsqu'elle tire de cet accord une preuve en faveur de l'authenticité des Apocryphes contre l'opinion des Juifs de la Palestine, contre l'autorité du texte original et contre le sentiment de ses propres docteurs Hilaire et Jérôme, qui l'un et l'autre ne comptent que vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament [1]. La plupart des Pères grecs d'un âge postérieur accordèrent bien une certaine autorité aux Apocryphes, qu'ils appelèrent deutérocanoniques, mais c'est seulement depuis le synode de Bethléem ou de Jérusalem, tenu en 1672, que l'Église d'Orient les a ajoutés à son canon, peut-être par esprit d'opposition contre les Églises protestantes, qui les rejettent dans un intérêt dogmatique [2], sans en interdire toutefois la lecture en vue de l'édification [3].

Passons maintenant au canon du Nouveau Testament, qui ne commença à se former que dans le IIe siècle, c'est-à-dire pendant la lutte des Orthodoxes contre les Gnostiques. Ce furent ces derniers qui, en opposant à la tradition catholique leurs propres traditions et aux écrits reconnus comme apostoliques dans les églises les plus importantes d'autres écrits qu'ils attribuaient également aux apôtres, firent sentir la nécessité de déterminer exactement les livres d'origine apostolique et de les recueillir. Ce recueil ne se forma pourtant que lentement, parce que les écrits des apôtres étaient peu répandus, peu lus et par conséquent peu connus [4]. Dans son *Épître à*

[1] *Hilaire*, Prol. in lib. Psalmorum, c. 15. — *Jérôme*, Præfatio de omnibus libris Veteris Testamenti, dans ses Opera, édit. Martianay, Paris, 1693-1706, 5 vol. in-fol., T. I, p. 318.

[2] On sait que les Catholiques appuient la doctrine des prières pour les morts sur II Macc. XII, 42, 44.

[3] Conf. Helv. I, art. 1. — Conf. Anglic., art. 6. — Conf. Belgic., art. 6. — Conf. Gallic., art. 4.

[4] *Ignace*, Epist. ad. Philad., c. 5, paraît même leur accorder très-peu d'autorité.

l'église de Corinthe, Clément de Rome, à la fin du Ier siècle, ne cite encore nominativement que l'Épitre de saint Paul aux Corinthiens [1]. On a cru y reconnaître, il est vrai, des réminiscences de l'Épître aux Hébreux et des allusions à l'Épître aux Romains, mais la question est de savoir si ces réminiscences et ces allusions se rapportent à notre texte canonique, et la réponse est d'autant plus difficile qu'on trouve aussi dans l'Épître de Clément des paroles attribuées à Jésus qu'on ne rencontre pas dans nos Évangiles et qui doivent avoir été prises ailleurs, probablement dans la tradition. Dans l'*Épître aux Éphésiens* d'Ignace († 116), il est fait expressément mention de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens [2], et Polycarpe, autre martyr de la foi chrétienne († 169), cite positivement l'Épître aux Philippiens [3] dans sa lettre aux chrétiens de Philippes. Papias enfin, son contemporain († vers 163), connaissait l'Évangile de Matthieu et celui de Marc, écrits, dit-il, le premier en hébreu et le second sans ordre, d'où l'on doit conclure que ceux qui figurent sous ces deux noms dans notre Bible ne sont que des traductions ou des imitations de ces Évangiles primitifs ; il connaissait aussi la première Épître de Pierre et la première de Jean [4], peut-être même l'Apocalypse. Rien ne prouve qu'à cette date, il ait existé un canon orthodoxe du Nouveau Testament. Le premier catalogue de ce genre dont l'histoire fasse mention est celui du gnostique Marcion, qui vivait vers le même temps; il comprenait un seul Évangile, qu'on croit identique avec celui de Luc, et dix Épîtres de Paul, celles aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Thessaloniciens,

[1] *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 47.
[2] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 12.
[3] *Polycarpe*, Epist. ad Philipp., c. 3.
[4] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 39. — Cf. *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 1. — *Jérôme*, Catal. virorum illustrium s. v. Matthæus.

aux Laodicéens, aux Colossiens, aux Philippiens et à Philémon [1]. Contemporain de Marcion, Justin le Martyr († 163) n'avait encore aucune connaissance de nos Évangiles, il parle seulement des Mémoires des Apôtres [2] ou de l'Évangile selon les Hébreux [3], dont on suppose que notre Évangile selon saint Matthieu a été tiré [4]. Dans tous les cas, ce dernier paraît être le plus ancien de nos quatre Évangiles. Marc l'a eu évidemment sous les yeux, ainsi que celui de Luc. Celui de Jean semble d'une date plus moderne; Justin, au moins, ne le connaissait pas, car il ne le cite nulle part, bien qu'il mentionne l'Apocalypse, qu'il attribue à l'apôtre Jean [5]. On ne trouve non plus dans ses écrits aucune mention des Épîtres. Son disciple Tatien († 176) composa, dit-on, une *Harmonie des Évangiles* [6]; mais il est beaucoup plus probable qu'il n'a connu, comme son maître, que l'Évangile selon les Hébreux [7], et il est d'ailleurs prouvé que cette Harmonie n'est pas de lui. Les traités de l'apologiste Athénagore († vers 180) n'offrent aucun élément nouveau pour la solution de la question qui nous occupe; on n'y remarque qu'un passage de la première Épître aux Corinthiens [8]. Sa *Légation* contient, dit-on, des expressions de nos Évangiles canoniques; mais de semblables preuves sont trop peu solides pour qu'on y attache une grande importance. Ce

[1] *A. Hahn*, De canone Marcionis antinomi, Regiom., 1824, 2 part· in-8°.
[2] Ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων. *Justin*, Apolog. I, c. 66.
[3] *Stroth*, Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern aus Justin dem Märterer, dans le T. I du Repertorium für biblisch. und morgenländ. Literatur, publ. par *Eichhorn*, Leipz., 1777-86, 18 vol. in-8°.
[4] *De Wette*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, 3e édit. Bâle, 1834, in-8°, p. 84.
[5] *Justin*, Dialog. cum Tryphone, c. 81.
[6] *Eusèbe*, Op. cit, lib. IV, c. 29. — Cf. *Semisch*, Tatiani Diatessaron, Vratisl., 1856, in-8°.
[7] *Epiphane*, Adv. hæreses, hæres. XLVI, c. 1.
[8] *Athénagore*, De resurrectione, c. 18.

n'est pas uniquement sur l'identité d'un ou de deux mots que nous nous appuierons pour affirmer que Théophile d'Antioche, qui vivait vers 180, possédait l'Évangile selon saint Jean, l'Épître aux Romains et la première à Timothée, car il les cite nominativement [1]. Il connaissait aussi l'Apocalypse, au rapport d'Eusèbe [2].

Nous voici à la fin du IIe siècle, et nous n'apercevons point encore de trace certaine d'un canon du Nouveau Testament dans les églises orthodoxes. Cependant le nombre des livres apocryphes allait sans cesse en augmentant, et, ce qui était grave, quelques Pères, trompés par les noms sous lesquels ils se produisaient, ou désirant donner à leurs doctrines la sanction d'une haute antiquité, peut-être aussi édifier le peuple par de saintes légendes, citaient comme autorités des écrits d'une authenticité plus que suspecte. C'est ainsi que, même dans le IIIe siècle ou tout au moins dans les dernières années du IIe, nous voyons Irénée, évêque de Lyon, louer le Pasteur d'Hermas [3]; Clément d'Alexandrie mettre sur la même ligne que les écrits apostoliques les Livres Sybillins et le Livre d'Hystaspes [4], l'Apocalypse et la Prédication de Pierre, l'Évangile selon les Hébreux et celui des Égyptiens; Tertullien enfin, pour ne pas multiplier les exemples, écrire une longue apologie en faveur du Livre d'Hénoch [5]. Il était donc urgent de déterminer d'une manière précise quels étaient les livres canoniques. Mais, dans l'état d'enfance où se trouvait la critique, la tâche n'était pas facile. Pour distinguer les écrits apocryphes,

[1] *Théophile*, Ad Autolycum, lib. II, c. 22; III, c. 13, 14.
[2] *Eusèbe*, Op. cit., lib. IV, c. 24.
[3] *Irénée*, Adv. hæreses, lib. IV, c. 20, § 2.
[4] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 5; III, c. 9, 13; VI, c. 5.
[5] *Tertullien*, De cultu feminarum, lib. I, c. 3. — Voir sur les Apocryphes, *Fabricius*, Codex apocryphus Novi Testamenti, Hamb., 1719, 2 vol. in-8°, et *Thilo*, Codex apocryphus N. T., Lips., 1832, in-8°.

qui se fabriquaient en si grand nombre, d'avec les écrits vraiment apostoliques, un moyen pourtant s'offrait assez naturellement ; c'était de consulter la tradition orale qui se conservait dans les églises, surtout dans celles qui avaient été fondées par les apôtres [1]. Il est hors de doute que les Pères l'employèrent, et c'est ce qui explique l'accord que l'on commence à remarquer entre eux à partir de cette époque. Ainsi Irénée dans les Gaules, Clément d'Alexandrie en Égypte et Tertullien à Carthage admettent déjà comme seuls authentiques les quatre Évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean, treize Épîtres de Paul, les Actes des Apôtres, la première Épître de Pierre, la première de Jean et même l'Apocalypse [2], dont plusieurs chrétiens se moquaient, nous dit Irénée. Ainsi que son maître Panthène, Clément tenait l'apôtre Paul pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, épître dont il est le premier écrivain connu qui fasse mention ; mais il croyait qu'elle avait été écrite en hébreu et que Luc l'avait traduite en grec [3]. Selon le témoignage d'Eusèbe [4], Irénée la citait aussi dans un ouvrage qui n'est point arrivé jusqu'à nous ; cependant il ne devait pas la regarder comme authentique, puisqu'il ne s'appuie jamais sur

[1] *Augustin*, De doctrinâ christianâ, lib. II, c. 8 : Epistolæ Apostolorum, quas plures et graviores ecclesiæ accipiunt, præponendæ sunt iis, quas pauciores et minoris auctoritatis ecclesiæ tenent. — *Tertullien*, De præscript., c. 36 : Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ Apostolorum suis locis præsidentur, apud quas ipsæ authenticæ literæ eorum recitantur. Proxima est tibi Achaia : habes Corinthum. Si non longè es a Macedoniâ : habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere : habes Ephesum. Si autem Italiæ adjaces : habes Romam.

[2] *Irénée*, Op. cit., lib. III, c. 14, § 1; c. 16, § 3; IV, c. 20, 27; V, c. 35, § 2. — *Clément*, Pædagogus, lib I, c. 5, 6; II, c. 1, 3, 8; III, c. 1, 11, 12; — Stromat., lib. I, c. 1, 8, 11, 14; II, c. 22; III, c. 6; VI, c. 13. — *Tertullien*, De resurrectione carnis, c. 33; — De præscriptione hæretic., c. 25; — De baptismo, c. 10; — Scorpiac., c. 12; — Adv. Marcion., lib. III, c. 14; IV, c. 2, 5; V, c. 21, 23; — De coronâ, c. 6. — De pudicitiâ, c. 13.

[3] *Eusèbe*, Op. cit., lib VI, c. 14

[4] Ibid., lib. V, c. 26. — Cf. *Photius*, Biblioth., cod. 232.

son autorité dans sa lutte contre les hérétiques. Le même Irénée mentionne aussi la deuxième Épître de Jean [1], que ni Clément ni Tertullien ne paraissent avoir connue, tandis qu'ils citent l'Épître de Jude [2]. Enfin Tertullien fait encore mention de l'Épître aux Hébreux, qu'il croyait avoir été écrite par Barnabas [3]; mais ni l'un ni l'autre de ces trois Pères ne parle de la deuxième Épître de Pierre, de celle de Jacques ni de la troisième de Jean, que l'on ne trouve pas portées non plus dans un canon du IIe siècle, dit-on, que Muratori a retrouvé dans la bibliothèque Ambroisienne de Milan, et qu'il attribuait, sans raison suffisante, à Caïus, prêtre de Rome au commencement du IIIe siècle [4].

On le voit, le canon du Nouveau Testament se forme. Non-seulement il se complète à mesure que les relations deviennent plus fréquentes entre les églises; mais son autorité s'accroît peu à peu, en attendant qu'il finisse par se placer dans la vénération des Chrétiens sur la même ligne que le canon de l'Ancien Testament. Cependant Origène, le docteur le plus savant peut-être et certainement celui qui avait le plus de sagacité critique parmi les Pères de l'Église, ne comptait encore au nombre des écrits canoniques de la Nouvelle Alliance que nos quatre Évangiles, les Actes, treize Épîtres de Paul, la première de Pierre, la première de Jean et l'Apocalypse, qu'il attribuait, sans hésiter, à l'apôtre Jean, opinion à laquelle son disciple Denys, évêque d'Alexandrie depuis 248, ne crut pas pouvoir se ranger [5]. Quant à l'Épître aux Hébreux,

[1] *Irénée*, Op. cit, lib. IV, c. 16, § 6, 7.
[2] *Tertullien*, De cultu feminarum, lib I., c. 3 — *Clément*, Pædag., lib. III, c. 8.
[3] *Tertullien*, De pudicitiâ, c. 20.
[4] *Muratori*, Antiquitates italicæ medii ævi, Mediol., 1738-42, 6 vol. in-fol., T. III, p. 854.
[5] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 25.

le célèbre catéchète alexandrin ne pensait pas qu'elle eût été écrite par saint Paul, bien qu'il y retrouvât ses idées [1]. Il doutait également de l'authenticité de l'Épître de Jacques [2], de la deuxième de Pierre [3], de celle de Jude [4] et des deux dernières de Jean [5]; et, en cela, il était d'accord avec l'évêque de Carthage, Cyprien († 252), qui, dans une lettre à Fortunat, mentionne tous les écrits du Nouveau Testament, à l'exception des Épîtres de Paul à Philémon, des cinq Épîtres susdites et de l'Épître aux Hébreux [6]. Celle-ci, qui était alors rejetée par la plupart des églises latines, comme n'étant pas apostolique, n'acquit en Occident une autorité canonique qu'à la fin du IVe siècle [7].

Origène divisait déjà les livres religieux des Chrétiens en trois classes : les authentiques (γνήσια), les apocryphes (νόθα) et les mélangés (μίκτα), selon leur degré d'authenticité [8]. L'historien Eusèbe († 340), dans le canon qu'il a dressé d'après la tradition ecclésiastique encore fort incertaine de son temps [9], conserva cette classification en y apportant quelques changements : il rangea sous le nom d'ὁμολογούμενα les livres d'une authenticité hors de doute; sous celui d'ἀντιλεγόμενα ou νόθα ceux qui étaient reçus plus ou moins généralement comme canoniques, et sous celui d'ἄτοπα ceux qui étaient reconnus unanimement comme apocryphes. La première classe comprend les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les quatorze Épîtres

[1] *Eusèbe*, Op. cit., lib. VI, c. 25.
[2] *Origène*, Commentar. in Joan., t. XIX, c. 4.
[3] *Eusèbe*, loc. cit.
[4] *Origène*, Comment. in Matt., t. XVII, c. 30.
[5] *Eusèbe*, loc. cit.
[6] *Cyprien*, Opera, éd. Baluze, Paris, 1726, in-fol., p. 261.
[7] *Jérôme*, Catalogus scriptorum eccles., c. 59. — *Philastre*, De hæresibus, c. 89. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 3.
[8] *Origène*, Commentar. in Joannem, t. XIII, c. 17 et note.
[9] *Schmidt*, Ueber den Kanon des Eusebius, dans le Magazin de *Henke*, T. V, p. 451.

de Paul (bien que tous ne fussent pas encore d'accord sur l'authenticité de l'Épître aux Hébreux), la première Épître de Jean et la première de Pierre, auxquelles on peut ajouter l'Apocalypse, si on le trouve bon, dit Eusèbe. Dans la deuxième, subdivisée en deux catégories, rentrent l'Épître attribuée à Jacques, celle de Jude, la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, puis les Actes de Paul, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, l'Épître de Barnabas, les Constitutions Apostoliques et l'Évangile des Hébreux. Dans la troisième sont rejetés plusieurs écrits forgés par les hérétiques sous le nom des apôtres, comme les Évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthieu, les Actes d'André et de Jean [1]. Ce canon n'avait rien d'officiel, c'était le travail d'un simple compilateur plutôt que l'œuvre d'un critique érudit; il ne peut donc avoir d'autorité pour nous qu'en tant qu'il nous offre le résultat auquel avaient conduit, dès le commencement du IV[e] siècle, l'union croissante des églises et le principe de la catholicité de plus en plus dominant dans la conscience chrétienne. Nous y voyons clairement l'uniformité tendre à s'établir peu à peu, les doutes qu'on avait conçus au sujet de certains livres disparaître successivement, et le catalogue des livres inspirés se rapprocher de la forme qu'il reçut plus tard. Nous le voyons encore mieux dans les décrets du concile sémiarien de Laodicée, qui se tint une vingtaine d'années après la mort d'Eusèbe. Ce concile provincial ordonna de ne recevoir dans l'Église que les livres canoniques, et donna la liste de ceux qui étaient dignes de ce titre, dans un canon un peu suspect, le soixantième [2]. Il admit vingt-deux livres de l'Ancien Testament,

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 3, 25, 31.
[2] *Mansi*, Concil., T. II, p. 574. — Cf. *L.-T. Spittler*, Kritische Untersuchung des sechzigsten Laodicenischen Kanons, Brême, 1777, in-8°.

comme les Juifs palestiniens, et rejeta, par conséquent, les livres grecs ajoutés par les alexandrins au canon, à l'exception toutefois de l'Épître de Jérémie et du Livre de Baruc, qu'il réunit aux Prophéties et aux Lamentations de Jérémie, comme ne formant qu'un tout. Quant au Nouveau Testament, il passa, d'un côté, sous silence l'Apocalypse, dont l'authenticité resta douteuse pour les Chrétiens orientaux jusqu'au vi^e siècle, et il accepta, de l'autre, comme canoniques les antilégomènes de la première catégorie qu'Eusèbe distinguait encore avec soin des homologoumènes. Le canon laodicéen paraît avoir été reçu généralement dans les églises d'Asie, puisque Cyrille de Jérusalem († 386), Grégoire de Naziance († 390) et Grégoire de Nysse († après 394) s'accordent à rejeter l'Apocalypse [1]; mais il ne le fut pas en Égypte, car Athanase († 372) et l'auteur anonyme d'un *Tableau synoptique* que l'on trouve imprimé dans ses Œuvres et qui lui est faussement attribué, admettent cet écrit comme canonique. Bien plus, ces mêmes canons égyptiens font des livres apocryphes rejetés par le concile de Laodicée, une classe à part, celle des livres lus, ἀναγινωσκόμενα, qu'on mettait entre les mains des catéchumènes, et réservent exclusivement le nom d'apocryphes pour les écrits forgés par des hérétiques, tels que le Livre d'Hénoch et les Clémentines [2]. Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à un canon inséré dans les Canons apostoliques [3], parce qu'il ne paraît pas avoir joui d'une grande autorité ; il suffit de le men-

[1] *Cyrille de Jérusalem,* Cateches. IV, c. 33-36; XV, c. 13, 16. — *Grégoire de Naziance*, Carmen XXXIII. — *Grégoire de Nysse*, Oratio in suam ordinationem, dans ses Opera, éd. Paris, 1638, in-fol., T. II, p. 44. — Cf. *Jérôme*, Epist. ad Dardanum, dans ses Opera, T. II, p. 608.

[2] *Athanase*, Epistola festalis, dans ses Opera, éd. Paris, 1698, 2 vol. in-fol., T. I, P. II, p. 962; — Συνόψις τῆς θείας γραφῆς, Ibid., T. II, p. 126.

[3] Canones Apostolici, art. 85, dans les Patrum Apostolicorum Opera, par *Cotelier*, éd. de J. Le Clerc, Amst., 1724, 2 vol. in-fol., T. I, p. 453.

tionner comme un monument de l'incertitude de la tradition et de l'inhabileté de la critique; mais nous ne devons pas négliger de rappeler ici que Didyme († 392) doutait encore de la canonicité de la deuxième Épître de Pierre [1] et que, dans le ve siècle, le savant Théodore de Mopsueste († 428) persistait à nier l'authenticité des Épîtres catholiques [2]. Un siècle plus tard, Cosmas Indicopleustes ne regardait déjà plus que comme incertaine l'origine apostolique de ces dernières [3], et, moins de trente ans après, vers 560, grâce à l'influence croissante du Pseudo-Denys l'Aréopagite [4], Léonce de Bysance n'hésita plus à les classer, ainsi que l'Apocalypse, au nombre des livres canoniques, sans accorder toutefois le même honneur aux livres grecs de l'Ancien Testament [5]. Dès lors, le canon du Nouveau Testament fut fixé pour des siècles dans l'Église grecque, qui continua à recommander la lecture des Apocryphes de l'Ancien Testament comme utile et édifiante, mais sans leur reconnaître une autorité canonique [6] avant le synode de 1672 [7].

Le canon se forma tout aussi lentement dans l'Église latine, il ne fut définitivement fixé que par le concile de Trente; cependant on remarque moins de divergence d'opinions parmi les docteurs d'Occident, à partir du IVe siècle,

[1] *Didyme*, Enarratio in II Epist. Petri, dans la Bibliotheca græco-latina vet. Patrum, de *Gallandi*, Venet., 1765-81, 14 vol. in-fol., T. VI, p. 294.

[2] *Léonce de Bysance*, De sectis, act. V-X. Contra Eutychianos et Nestorianos, dans la Biblioth. de *Gallandi*, T. XII, p. 686.

[3] *Cosmas Indicopleustes*, Topographia christiana, dans la Nova Collectio Patrum et Scriptorum græcorum, de *B. de Montfaucon*, Paris, 1706, 2 vol. in-fol., T. II, p. 292.

[4] *Denys l'Aréopagite*, De ecclesiasticâ hierarchiâ, contemplatio III, § 4.

[5] *Léonce de Bysance*, Op. cit., act. II.

[6] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. IV, c. 18.

[7] *Kimmel*, Libri symbolici Ecclesiæ orientalis, Ienæ, 1843, in-8°, p. 325, 467. — *Leo Allatius*, De libris Ecclesiæ græc, dans la Biblioth. græca de *Fabricius*, Hamb., 1708-28, 14 vol. in-4°, T. V, p. 36.

que parmi les docteurs grecs. Cette espèce d'uniformité fut établie par le synode d'Hippone, qui s'assembla en 393 et dont les décrets furent confirmés par le synode de Carthage tenu en 397 sous l'influence d'Augustin. Le catalogue des écrits canoniques dressé par ces synodes comprend, outre les vingt-deux livres du canon palestinien, le livre du Siracide, la Sagesse de Salomon, Tobie, Judith, Esther et deux livres des Maccabées[1], qui y furent admis, pour la première fois, parce que, nous dit Augustin[2], les uns contiennent des prophéties accomplies en Jésus-Christ, et les autres, l'histoire merveilleuse de quelques martyrs. Ce canon, qui est conforme au nôtre pour les livres du Nouveau Testament, ne s'accorde guère avec ceux que nous ont laissés Rufin († 410) et Jérôme, deux écrivains contemporains de l'évêque d'Hippone, mais plus versés que lui dans la littérature biblique, avantage qu'ils devaient à un séjour prolongé en Orient. Le premier rejette absolument, comme n'étant point inspirés, les livres grecs de l'Ancien Testament[3]. Le second les exclut également du canon et les classe parmi les livres ecclésiastiques qu'on lisait dans les églises pour l'édification du peuple ; il leur refuse d'ailleurs toute autorité dogmatique[4], ainsi qu'à l'Apocalypse[5]. Peut-être même qu'en lisant attentivement la volumineuse collection de ses œuvres, on y remarquerait des doutes exprimés plus ou moins clairement sur l'authenticité d'autres écrits du Nouveau Testament[6]. Mais si le canon du synode

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 891, 924.

[2] *Augustin*, De doctrinâ christianâ, lib. II, c. 8; — De civitate Dei, lib. XVII, c. 20, § 1; XVIII, c. 36.

[3] *Rufin*, Expositio in Symbol. Apostolorum, c. 37.

[4] *Jérôme*, Epistola II ad Paulinum, dans ses Opera, T. IV. P. II, p. 571; — Præfatio de omnibus libris V. T., Ibid. T. I, p. 318.

[5] *Jérôme*, Breviarium in Psalterium, Ps. CXLIX, dans ses Opera, T. II, p. 511.

[6] Voir, entre autres, son Catalogus scriptorum ecclesiasticorum, c. 5.

d'Hippone diffère, à plusieurs égards, de ceux que nous ont laissés ces deux docteurs de l'Église, il s'accorde fort bien avec les catalogues attribués aux papes Innocent [1] et Gélase [2], qui gouvernèrent l'église de Rome, le premier de 402 à 417, le second de 492 à 496. Ces deux derniers canons furent reçus dans tout l'Occident sans que personne s'avisât de soupçonner une fraude, et certainement Grégoire le Grand († 604) les tenait aussi pour l'œuvre de ses prédécesseurs, ce qui ne l'empêcha pas de les contredire en classant, comme saint Jérôme, le premier livre des Maccabées parmi les écrits non canoniques et propres seulement à l'édification [3]. Dans le VIII[e] siècle, les évêques franks ne s'arrêtèrent pas non plus devant la prétendue infaillibilité du siége de Rome : au synode d'Aix-la-Chapelle, en 789, ils sanctionnèrent le canon de Laodicée, c'est-à-dire qu'ils rejetèrent comme apocryphes non-seulement les livres grecs de l'Ancien Testament, mais l'Apocalypse [4]. Il serait même possible qu'à cette date, tous les doutes ne fussent point encore dissipés non plus touchant l'Épître aux Hébreux, puisque Isidore d'Espagne, qui mourut en 636, nous apprend que, de son temps, beaucoup persistaient à croire que saint Paul n'en est pas l'auteur [5]; mais les divergences d'opinions, s'il en existait, ne tardèrent pas à disparaître dans les ténèbres qui envahissaient l'Occident.

Les Scolastiques, absorbés par leurs subtilités dialectiques, restèrent trop étrangers à la critique et à l'histoire pour abor-

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 1040.
[2] *Ibid.*, T. VIII, p. 146.
[3] *Grégoire le Grand*, Moralia in Jobum, lib. XIX, c. 13 : Non inordinatè agimus, si ex libris non canonicis, sed tamen ad ædificationem Ecclesiæ editis, testimonium proferamus.
[4] *Baluze*, Capitularia regum Francorum, Paris., 1677, 2 vol. in-fol., T. I, p. 221.
[5] *Isidore*, De officiis ecclesiasticis, lib. I, c. 11.

der la question, capitale pourtant, du canon des Livres saints; ils n'y songèrent même pas, à l'exception de quelques-uns plus particulièrement occupés d'études bibliques, comme Hugues de Saint-Victor († 1141), Hugues de Saint-Cher († 1263), Nicolas de Lyra († 1340) et le cardinal Cajétan († 1534), qui se permirent d'émettre des doutes timides sur l'authenticité des livres grecs de l'Ancien Testament et de l'Épître de Jacques, en ayant grand soin de se couvrir du nom de saint Jérôme [1]. Érasme lui-même († 1536) n'osa exprimer ses opinions un peu hardies, il est vrai, pour le temps, sur le canon biblique, qu'en protestant qu'il ne doutait nullement de l'autorité de tel ou tel livre, que ses doutes ne s'étendaient qu'à son auteur [2]. Ce respect vrai ou simulé de l'autorité de l'Église disparut avec la Réforme. Les Réformateurs s'accordaient à proclamer que l'Écriture sainte est la seule base de la foi; mais ils différaient de sentiment sur le caractère de la canonicité. Tandis que l'Église luthérienne et l'Église anglicane le plaçaient dans la tradition, ou, pour parler plus exactement, dans la *fides humana*, expression sous laquelle on comprend non-seulement le témoignage historique de l'Église, mais les arguments apologétiques ordinaires [3], l'Église réformée le trouvait dans le témoignage intérieur du Saint-Esprit [4], c'est-à-dire dans l'impression immédiate que la Bible produit, comme livre divin, sur la conscience de ceux qui la

[1] *Hugues de Saint-Victor*, Elucidarium de S. Scripturâ, c. 6. — *Hugues de Saint-Cher*, Postillæ in Jos. præfat., dans ses Postillæ, Lyon, 1669, 8 vol. in-fol. — *Nicolas de Lyra*, Postillæ perpetuæ in Bibliâ, Lyon, 1596, 5 vol. in-fol. — *Cajétan*, Præmium in Epist. Jacobi, dans ses Epistolæ Paulli et aliorum Apost., Lyon, 1556, in-8°.

[2] *Érasme*, Supput. errorum Beddæ, propositio XLV.

[3] Conf. anglic., art. 6 et 7.

[4] Conf. gallic., art. 4. — *Calvin*, Instit. christ., lib. I, c. 7.

lisent. L'opinion calviniste — critiquée par les Sociniens et les Arminiens [1] qui ne voyaient qu'un cercle vicieux dans un raisonnement tendant à prouver la divinité de l'Écriture par la divinité d'un témoignage qui présuppose cette divinité des Livres saints — finit par prévaloir dans l'Église luthérienne elle-même [2]; cependant, dès le siècle suivant, la tradition y reprit son empire absolu, et elle abusa d'une autorité usurpée à tel point que son despotisme provoqua une réaction de la part de la critique historique, qui a fini par ébranler jusque dans ses fondements la vieille orthodoxie.

Au reste, dès l'origine de la Réforme, on aperçoit une certaine indépendance d'esprit dans les jugements portés par Luther et Calvin eux-mêmes sur l'authenticité de quelques livres de la Bible. Le réformateur saxon non-seulement rejetait du canon les Apocryphes de l'Ancien Testament, comme le faisaient aussi toutes les sectes séparées de Rome, mais il parlait en termes fort peu respectueux de l'Épître de saint Jacques, épître de paille, selon lui, et indigne d'un apôtre [3]; il attribuait à Apollos l'Épître aux Hébreux; en un mot, nous l'avons déjà dit, en dehors de ses luttes dogmatiques, il ne s'asservissait nullement aux idées reçues sur le canon biblique, et il a sans aucun doute encouragé par son exemple les théologiens de son temps qui ont osé soumettre à une critique encore novice les Épîtres de Jacques et de Jude et même l'Apocalypse [4]. Carlstadt († 1541) déjà doutait que le Penta-

[1] *Socin*, De auctoritate S. Scripturæ, c. 5. — *Episcopius*, Instit. theol., lib. IV, c. 1, § 5. — *Limborch*, Theol. christ., lib. I, c. 4, § 17.
[2] *Calov*, Criticus sacer biblicus, Vitenb., 1673, in-4°, p. 66.
[3] *Luther*, Werke, éd. de Walch, Halle, 1737-53, 24 vol. in-4°, T. XII, p. 1996; XIV, p. 105, 148.
[4] *Hunnius*, Disputationes theologicæ, p. 120 et suiv., dans le tome V de ses Opp. lat., Vitenb., 1607-9, 5 vol. in-fol.

teuque fût l'œuvre de Moïse [1]. Calvin, de son côté, refusait d'accepter comme authentique la deuxième Épître de Pierre [2], et il déclarait franchement qu'il lui était impossible de reconnaître Paul dans l'auteur de l'Épître aux Hébreux [3]. Grotius, plus tard, contesta le droit de la deuxième et de la troisième Épître de Jean, ainsi que de l'Épître de Jude, à figurer dans le canon [4]; mais ces essais de critique biblique restèrent isolés jusqu'à Semler, qui le premier osa réclamer hautement le droit de soumettre le canon lui-même au libre examen de la science, et qui fraya ainsi la route au rationalisme [5]. On ne s'attend pas sans doute à ce que nous exposions en détail les travaux de tous ses disciples et de tous ses émules, nous serions entraîné beaucoup au delà des bornes d'un manuel; il suffira de rappeler les résultats obtenus jusqu'ici par la critique qui, après s'être jetée dans des écarts étonnants, est rentrée, depuis quelques années, dans les voies d'une saine érudition et du bon sens. De Wette rejette sans hésitation la deuxième Épître de Pierre, sur l'authenticité de laquelle Olshausen lui-même reste indécis [6]; il ne semble pas bien convaincu de l'authenticité des Épîtres pastorales de saint Paul, et ne croit pas que cet apôtre ait écrit l'Épître aux Hébreux; enfin il ne peut admettre que l'Apocalypse et le quatrième Évangile soient du même auteur [7], opinion partagée

[1] *Carlstadt*, De canonicis Scripturis, Vitenb., 1520, in-4°.

[2] *Calvin*, Commentar. in omnes Epistolas, etc., dans ses Opera, Amst., 1667-71, 9 vol. in-fol., T. VII, P. II, p. 34.

[3] *Ibid.*, T. VII, p. 516 : Ego ut Paulum agnoscam auctorem, adduci nequeo.

[4] *Grotius*, Annotationes in Epist. Joh. et Judæ, dans ses Opera theolog., Amst., 1679, 3 vol. in-fol., T. III, p. 1147-1151.

[5] *Semler*, Von freiern Untersuchung des Kanons, Halle, 1771-75, 4 vol. in-8°.

[6] *Olshausen*, De integritate et authentiâ posterioris Petri Epistolæ, Regiom., 1822-23, 2 vol. in-8°.

[7] *De Wette*, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanon. Bücher des N. T., Bâle, 1834, in-8°.

par Hilgenfeld [1], Schwegler [2] et par d'autres critiques qui nient résolument l'authenticité de l'Évangile. Baur († 1860), le savant professeur de Tübingue, a présenté sous un jour tout nouveau le développement du christianisme primitif et de sa littérature. Sans doute sa critique s'est montrée quelquefois vétilleuse et sévère à l'excès dans l'examen des titres que peuvent avoir la plupart des livres de la Nouvelle Alliance à figurer parmi les écrits apostoliques; mais il a rendu un éminent service à l'histoire du canon, en établissant le premier ce principe fécond et vrai que l'âge d'un livre doit se juger d'après les doctrines qui y sont professées, et non d'après les données de la tradition, et en faisant ainsi descendre cette dernière du rôle de juge à celui de simple témoin, le seul qui lui appartienne en réalité. A ce service essentiel, il en a ajouté un autre : il a forcé par son hypercritique, si l'on veut qualifier ainsi ses travaux, les supranaturalistes eux-mêmes, Tholuck, entre autres [3], à abandonner la vieille théorie d'une influence surnaturelle du Saint-Esprit dans la formation et la fixation du canon. Mais, d'un autre côté, en reculant jusqu'au IIe siècle la composition de la plupart des livres du Nouveau Testament, et en réduisant ceux dont l'authenticité est inattaquable à quatre Épîtres de saint Paul (celles aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates), à l'Apocalypse et à une partie de l'Évangile selon saint Matthieu [4], il est peut-être allé trop loin. Telle n'est pourtant pas l'opinion du docteur Karl Hase [5], qui résume ainsi les résultats des travaux

[1] *Hilgenfeld*, Das Evangelium und die Briefe Johannis, Halle, 1849, in-8°.

[2] *Schwegler*, Der Montanismus und die christliche Kirche, Tüb, 1841, in-8°, p. 183; — Das nachapostolische Zeitalter, Tüb., 1846, 2 vol. in-8°, T. II, p. 346 et suiv.

[3] *Tholuck*, Commentar zum Briefe an die Hebräer, Hamb., 1836, in-8°, p. 82.

[4] *Baur*, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tüb., 1847, in-8°; — Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg., 1845, in-8°.

[5] *Hase*, Evangelische Dogmatik, Leipz., 1850, in-8°, p. 47.

de la critique moderne : le Pentateuque est un monument du temps des Rois, où se trouvent intercalées des légendes populaires qui remontent probablement au temps de Moïse et même au delà ; le livre d'Ésaïe, depuis le quarantième chapitre, est l'œuvre d'un prophète inconnu qui vécut dans les derniers temps de l'exil ; celui de Daniel date du règne d'Antiochus Épiphanes ; la Sapience est une production du judaïsme alexandrin ; les trois Évangiles synoptiques sont un écho du siècle apostolique ; les trois Épîtres pastorales de Paul, comme les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, ne présentent un témoignage certain de la doctrine paulinienne qu'autant que ce témoignage se trouve confirmé par celui d'Épîtres plus authentiques ; l'Épître aux Hébreux et les Épîtres catholiques, à l'exception de la deuxième de Pierre qui est d'un âge postérieur, nous offrent les croyances de quelques-unes des églises apostoliques. Un autre professeur de théologie, M. Reuss, de Strasbourg, conteste la valeur des arguments de l'école de Tübingue ; tout ce qu'il accorde, c'est que la deuxième Épître de Pierre n'est pas canonique, que l'Épître aux Hébreux n'est pas de Paul ni l'Apocalypse de la même main que l'Évangile selon saint Jean, enfin que nous n'avons pas dans leur forme primitive les Évangiles où il remarque des additions et des changements [1]. Dans un ouvrage tout récemment publié, M. Gaussen, fidèle à la plus sévère orthodoxie, n'accepte aucun de ces faits comme prouvés ; pour lui, toutes les objections critiques sont des hypothèses fantastiques, des négations hardies. Il affirme que les homologoumènes étaient non-seulement composés, mais recueillis avant la mort de saint Jean, c'est-à-dire dans le premier siècle de notre ère ; il avoue que

[1] *Reuss*, Die Geschichte der heiligen Schriften, etc.

ce qu'il appelle le second canon, ou l'Épître de Jacques, la deuxième de Pierre, celle de Jude et les deux dernières de Jean, n'a été généralement reçu que plus tard dans les églises, et il soutient que si l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse ont été longtemps l'objet de préventions dogmatiques, elles ne l'ont jamais été d'objections historiques [1].

L'important problème qui agite si vivement les églises protestantes et qui les agitera encore longtemps, n'émeut en aucune façon l'Église catholique ; elle le regarde comme résolu depuis le concile de Trente [2], qui, en s'appuyant sur la tradition, n'exclut du canon que la prière de Manassé, le deuxième et le troisième livre d'Esdras, le troisième et le quatrième des Maccabées ; proclama l'authenticité de tous les autres livres regardés par les Protestants comme apocryphes, et attribua à la Vulgate latine une autorité égale à celle des textes originaux. Ce décret ne passa pas sans opposition [3]; cependant il fut adopté, et son adoption ferma aux théologiens catholiques la route que leur avaient ouverte Nicolas de Lyra et Cajétan.

§ 9.

Définition et importance de l'histoire des dogmes.

C'est en se fondant, d'un côté, sur la tradition orale, de l'autre, sur l'Écriture, que les docteurs de l'Église, par un travail graduel, mais incessant, et en opposition avec les opinions professées par les hérétiques, ont développé les

[1] *Gaussen*, Le canon des Saintes Écritures, etc.
[2] Concil. Trident., Sess. IV.
[3] *Sarpi*, Histoire du concile de Trente, Bâle, 1733, 2 vol. in-4°, T. I, p. 271.

doctrines religieuses du christianisme orthodoxe. L'histoire de ce développement, depuis l'origine de l'Église jusqu'à nos jours, s'appelle l'histoire des dogmes. Cette branche de la théologie est une science toute moderne. Avant la Réforme, on n'admettait même pas la possiblité que le dogme chrétien eût varié dans le cours des siècles. Au VIe siècle, le monophysite Étienne Gobar avait eu, il est vrai, l'idée de recueillir les variations des Pères sur certaines doctrines, dans l'intention évidente de prouver historiquement qu'ils n'avaient point été aussi parfaitement d'accord que le prétendait l'Église catholique [1], mais il n'avait pas trouvé d'imitateurs jusqu'à Abélard, qui s'était proposé le même but dans son fameux *Sic et non*, et leurs travaux n'avaient exercé aucune influence notable. Cependant, comme l'a dit judicieusement M. Matter dans son Histoire du gnosticisme, « plus on sent pour le christianisme un attachement de conviction, plus aussi l'on doit attacher de prix à la pureté de ses doctrines, et suivre avec une jalouse curiosité les développements qu'il a dus aux cours des siècles, et la lutte qu'il a soutenue contre des enseignements opposés aux siens. » Il semble donc que l'étude de l'histoire des dogmes aurait dû offrir un puissant attrait aux théologiens protestants, qui prétendaient ramener le christianisme à sa pureté primitive en le débarrassant de tous les abus que le temps y avait introduits. Ils s'en occupèrent, en effet, mais seulement au point de vue de la polémique; les savants ouvrages de Daniel Chamier († 1621) et de J. Forbes († 1648) passent pour les productions les plus remarquables en ce genre [2]. Jusqu'au milieu

[1] *Photius*, Biblioth., cod. 232.

[2] *Chamier*, Panstratia catholica, Gen., 1626, 4 vol. in-fol. — *Forbes*, Instructiones historico-theologicæ de doctrinâ christianâ, Amst., 1645, in-fol. — On peut citer

du siècle dernier, l'histoire des dogmes ne forma donc pas une science spéciale, indépendante; elle resta confondue avec l'histoire ecclésiastique et la dogmatique. Ce fut J.-A. Ernesti († 1781) et C.-W.-F. Walch († 1784) qui firent sentir la nécessité de l'en séparer, le premier dans ses *Prolusiones de theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate*, Lips., 1759, in-4°, le second dans ses *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehren*, 2e édit., Gött., 1764, in-8°. J.-S. Semler († 1771) mit la main à l'œuvre dans son *Historische Einleitung zur Glaubenslehre*, placée en tête de son édition de la Dogmatique de Baumgarten (Halle, 1759-60, 3 vol. in-4°) et des Recherches sur les controverses théologiques du même écrivain (Halle, 1762-64, 3 vol. in-4°). Posant en principe que la connaissance humaine est susceptible d'un développement indéfini, que chaque siècle a son cercle d'idées propres, son atmosphère intellectuelle, pourrions-nous dire, il rassembla de précieux matériaux pour une semblable histoire dans un esprit indépendant de tout système ecclésiastique, et fit voir que, bien loin d'avoir été fixées dès les premiers siècles, les doctrines chrétiennes se sont modifiées, altérées tant pour le fond que pour la forme. L'Introduction de Semler a tous les défauts d'un premier essai, son principal mérite est d'avoir frayé la voie. C.-F. Rösler marcha sur ses traces dans son *Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Iahrhunderten*, Frankf., 1775, in-8°. Il fut suivi par S.-G. Lange († 1823), qui laissa une *Ausführliche Geschichte der Dogmen*, Leipz., 1796, in-8°, dont la première partie seule a été publiée, et par W. Münscher († 1814), auteur d'un excellent manuel, *Handbuch der christ-*

aussi quelques monographies de *Blondel*, *Daillé*, etc. Voy. ces noms dans la France protestante.

lichen Dogmengeschichte, Marb., 1797-98, 2 vol. in-8°; vol. III, 1802; vol. IV, 1809; 3ᵉ édit., 1817-18, 4 vol. in-8°, qui malheureusement s'arrête à l'année 604 de notre ère, et que J.-C.-F. Wundemann a en quelque sorte développé dans sa *Geschichte der christlichen Glaubenslehren von Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Grossen*, Leipz., 1798-99, 2 parties in-8°. Le manuel de L.-W. Wittich, intitulé : *Handbuch der Kirchen-und Dogmengeschichte in alphabetischer Ordnung entworfen*, Erfurt, 1801, in-4°, 1ʳᵉ partie, a fort peu enrichi la science historique; celui du danois Fr. Münter († 1830), *Handbog i den ældste christelige Kirkes Dogme historie*, Copenh., 1801, in-8°, n'embrasse non plus qu'une partie de l'histoire des dogmes, mais les *Commentarii historici decretorum religionis christianæ*, Leipz., 1801, in-8°, par Ch.-D. Beck († 1832) ne présentent plus de lacune considérable, du moins au point de vue de la littérature. La première histoire, ou plutôt le premier manuel complet qui ait été mis au jour, est celui de J.-C.-W. Augusti; il a paru pour la première fois à Leipzig, en 1805, sous ce titre : *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, et a été réimprimé pour la quatrième fois en 1835, in-8°. Depuis le commencement de ce siècle, les histoires des dogmes se sont fort multipliées en Allemagne, où l'on apprécie de plus en plus leur importance. Le même W. Münscher que nous avons déjà cité, a publié *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marb., 1812; 2ᵉ édit. augm., Marb., 1819, in-8°; 3ᵉ édit., augm. et continuée jusqu'à ces derniers temps par Daniel von Cœlln, Hupfeld et Neudecker, Cassel, 1832-38, 3 vol. in-8°, un des abrégés de l'histoire des dogmes les plus remarquables que nous connaissions, tant pour l'impartialité des recherches et la clarté du style, que pour l'abondance des matériaux recueillis et l'exacte indication des sources. Veit Engelhardt a

mis au jour le *Handbuch der Dogmengeschichte*, Erlang., 1822-23, 2 vol. in-8°, laissé par L. Bertholdt († 1822). F.-A. Ruperti a fait imprimer, à l'usage surtout des étudiants en théologie, *Geschichte der Dogmen*, Berl., 1831, in-8°, et L.-F.-O. Baumgarten-Crusius († 1843), *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Iena, 1831-32, 2 vol. in-8°. Vinrent ensuite, dans l'ordre des dates, C.-G.-H. Lentz avec sa *Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung*, Helmst., 1834-35, 2 vol. in-8°; J.-G.-V. Engelhardt, auteur d'une *Dogmengeschichte*, Neust., 1839, 2 vol. in-8°, conçue au point de vue de l'orthodoxie luthérienne et estimée bien au-dessus de sa valeur réelle; puis F.-K. Meier, qui a publié *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Giessen, 1840, in-8°. Hase a édité le second volume du *Compendium der christlichen Dogmengeschichte*, Leipz., 1840-46, 2 vol. in-8°, par Baumgarten-Crusius, à qui la mort n'avait pas permis d'y mettre la dernière main. Déjà F.-Ch. Baur avait publié son *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttg., 1847, in-8°, dont il a été donné tout récemment une nouvelle édition augmentée, Tüb., 1858 in-8°. Un peu plus tard, K. Beck mit au jour son *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Weimar, 1848, in-8°, et P. Marheineke, sa *Christliche Dogmengeschichte*, Berlin, 1849, in-8°, écrite en forme d'apologie et faisant le quatrième volume de ses leçons de théologie. Nous ne connaissons que de nom *Die christliche Dogmengeschichte nach ihrem organischen Entwicklungsgange*, Erl., 1853; 2e édit., 1856, in-8°, par L. Noack; mais nous avons lu avec fruit, en regrettant qu'elle soit restée inachevée, une *Dogmengeschichte*, Bonn, 1855, in-8°, par J.-C.-L. Gieseler, que Redepenning a publiée, après la mort de l'auteur, comme supplément à l'Histoire ecclésiastique du savant professeur de Bonn. Le

célèbre A. Neander († 1850) a aussi appliqué ses talents éminents à cette branche de la science théologique. Il a laissé une *Christliche Dogmengeschichte,* malheureusement incomplète, dont l'impression a été soignée par Jacobi, Berlin, 1857, 2 parties, in-8°. Enfin, la même année, le docteur Hagenbach, professeur de théologie à Bâle, fit paraître, sous le titre de *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipz., 1857, in-8°, une quatrième édition refondue et augmentée d'un livre qui avait été imprimé pour la première fois en deux volumes à Leipzig, 1840-41.

A cette riche littérature, la France protestante n'a absolument rien à opposer jusqu'à présent, ce qui est d'autant plus honteux pour les descendants des Amyraut, des Daillé, des Cappel, qu'au XVII° siècle, elle a tenu, sans contredit, le sceptre de la théologie dans l'Église réformée, et que, depuis trente ans qu'elle jouit d'une sécurité à peu près complète, elle use son énergie dans de misérables querelles de parti ou s'épuise à agiter des questions de critique historique depuis longtemps résolues par la savante Allemagne, au lieu de travailler dans une concorde fraternelle à regagner le temps que deux siècles de persécutions lui ont fait perdre. L'Église catholique elle-même, malgré le poids écrasant de sa hiérarchie, est moins pauvre. Elle peut montrer avec quelque orgueil l'ouvrage de H. Klee († 1840), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mayence, 1837-38, 2 vol. in-8°; trad. en franç. par l'abbé Mabire, Paris, 1848, 2 vol. in-8°, et même, si l'on veut remonter plus haut, celui du jésuite Denys Petau († 1652), *Opus de theologicis dogmatibus*, Anvers [Amst.], 1700, 6 vol. in-fol.; nouv. édit. par Passaglia et Schrader, T. I, Romæ, 1857, in-fol., volumineux recueil de passages tirés des Pères et des Scolastiques sur les doctrines

de Dieu, de la Trinité, des anges, sur la création du monde et les opinions pélagiennes, sur la hiérarchie, l'ordre, la pénitence et l'incarnation du Christ. Ce dernier ouvrage, composé au point de vue exclusif du catholicisme, n'offre ni beaucoup d'ordre, ni beaucoup de sagacité critique, il ne présente pas le développement génétique des dogmes, et, de plus, il n'a jamais été achevé ; cependant, à cause de l'abondance des matériaux accumulés par l'auteur, il a son utilité pour l'histoire des dogmes, dont il est un des premiers essais. Celui de l'oratorien L. Thomassin († 1695), intitulé *Dogmata theologica*, Paris., 1680-89, 3 vol. in-fol., ne saurait lui être comparé sous aucun rapport. A vrai dire, ce ne sont pas là de véritables histoires des dogmes ; car l'Église catholique n'admet pas que le dogme ait pu varier : elle reconnaît un certain développement formel, un certain progrès dans les doctrines, mais pas de changement essentiel, pas de perfectionnement dans le dogme une fois fixé par l'autorité ecclésiastique, et surtout pas de mélange possible d'erreurs humaines, le Saint-Esprit lui-même ayant parlé par la bouche des conducteurs spirituels de l'Église. Si on lui objecte, par exemple, la contradiction manifeste du synode d'Antioche qui condamna Paul de Samosate, avec celui de Nicée au sujet de la doctrine de l'homoousie (*Voy.* § 31), elle répond avec Athanase [1] qu'il ne faut pas prendre à la lettre leurs décisions, mais considérer uniquement le but qu'ils avaient en vue, et qu'on trouvera alors que les deux synodes ont été parfaitement d'accord. Il est certain qu'une semblable méthode peut aisément faire disparaître toutes les différences d'opinions qui ont existé entre les docteurs de l'Église ; mais il est certain

[1] *Athanase*, De synod. Arimini et Seleuciæ, c. 45.

aussi qu'avec une pareille doctrine, une histoire des dogmes est impossible. L'abbé Ginoulhac l'a démontré, sans le vouloir, dans son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1852, 2 vol. in-8°. En posant en principe que la doctrine de l'Église catholique, parfaite dès son origine, est demeurée substantiellement la même, il a nécessairement circonscrit ses recherches dans un cercle trop étroit et s'est placé à un point de vue qui ne lui permettait ni impartialité ni indépendance; aussi définit-il l'histoire du dogme l'histoire de la foi ou de la doctrine dogmatique de l'Église romaine. Son livre a donc une couleur polémique plutôt qu'historique; il ne traite d'ailleurs que du dogme de la Trinité.

§ 10.

Sources de l'histoire des dogmes.

Les sources de l'histoire des dogmes se divisent en trois classes :

1° Les actes officiels rédigés par les différentes sectes religieuses, tels que symboles, règles de foi, canons des conciles, édits des empereurs, ordonnances des rois, bulles et brefs des papes, apologies, liturgies, hymnes religieuses. On peut y joindre les anciens monuments, tels que inscriptions, pierres gravées, médailles.

2° Les écrits particuliers, tant des hérétiques que des orthodoxes, toutes réserves faites des droits d'une critique éclairée, parce que les fraudes pieuses ont été en usage dans tous les temps et dans tous les partis.

3° Les ouvrages des historiens contemporains ou presque contemporains des événements qu'ils racontent [1].

§ 11.

Méthode.

L'histoire des dogmes peut se traiter de deux manières : ou bien on adoptera l'ordre des matières et on racontera les variations que chaque dogme a subies dans le cours des siècles; ou bien on préférera l'ordre chronologique et on suivra la pensée chrétienne dans ses évolutions à travers les âges, on présentera, autant que les matériaux dont on dispose le permettront, les rapports de causalité qui lient les faits entre eux, on montrera quelles doctrines ont exercé surtout la sagacité des théologiens à telle époque de l'histoire. La première méthode conduira à une histoire spéciale, la seconde à une histoire générale des dogmes. L'une et l'autre ont leurs avantages et leurs inconvénients. La première concentre l'attention du lecteur sur un seul objet, et, en la fixant ainsi sur une seule doctrine, elle lui permet d'en suivre sans peine les modifications successives. Mais, d'un autre côté, elle ne lui donne pas une idée claire et nette de la genèse des différents dogmes, elle ne les lui montre pas agissant et réagissant incessamment les uns sur les autres, comme cela a eu lieu en réalité, et elle sépare de la sorte des choses qui devraient être réunies. Il est, en outre, certains faits qui ont influé sur la dogmatique en général et non sur un dogme particulier, en

[1] Voir les NOTES à la fin du vol., note D.

sorte qu'elle se voit forcée ou de ne pas tenir compte de cette influence ou de tomber dans des répétitions nombreuses. Enfin l'ordre des matières ne met pas dans un jour suffisant les systèmes dogmatiques qui ont régné à telle ou telle époque, et c'est là un de ses plus graves défauts. La seconde méthode n'offre aucun de ces inconvénients ; mais elle en a d'autres, dont le principal est que le même dogme ayant soulevé des controverses à des intervalles quelquefois de plusieurs siècles, l'histoire de ces disputes théologiques se trouve scindée et ne présente pas un tout harmonique. Pour éviter les conséquences fâcheuses de l'une et l'autre méthode, nous ne voyons d'autre parti à prendre que de les adopter toutes les deux, à l'exemple de Baumgarten-Crusius, c'est-à-dire que nous traiterons d'abord de l'histoire générale des dogmes, en la divisant en périodes assez longues pour que chacune présente une certaine unité dans les tendances et les évolutions de l'esprit dogmatique ; puis nous reprendrons chaque dogme particulier, en entrant dans tous les développements qui constituent son histoire, et en évitant, autant que possible, d'ennuyeuses redites.

§ 12.

Division de l'histoire des dogmes.

Il nous semble que l'histoire des dogmes peut se diviser d'une manière aussi simple que naturelle en quatre périodes, déterminées par les diverses influences sous lesquelles se sont opérés les développements de la pensée chrétienne.

Ire Période. *Depuis Jésus-Christ jusqu'au concile de Nicée.* Période de la libre spéculation. Jésus fonde sa doctrine sur

le judaïsme, qu'il spiritualise. Ses apôtres la répandent dans le monde romain [1] et développent, chacun selon son individualité, les germes féconds des enseignements oraux de leur Maître, soit par la prédication, soit par des écrits. Leurs successeurs immédiats se contentent de défendre le christianisme contre les attaques de ses ennemis, sans se livrer à des recherches philosophiques. Point de canon obligatoire, point d'unité de croyances, pas même identité de traditions; au contraire, lutte ouverte entre l'élément judéo-chrétien et l'élément paulinien. Dans le IIᵉ siècle, la philosophie fait irruption dans la religion et provoque une fermentation générale. De là, des hérésies auxquelles on oppose des formules dogmatiques plus précises. Une union plus étroite s'établit entre les églises, le canon de la Bible commence à se former, la liberté d'enseignement est de plus en plus restreinte, et de la fusion des partis les moins exaltés naît l'Église catholique [2] en opposition avec les partis extrêmes. Les docteurs de l'Église continuent pourtant à se livrer, comme les hérétiques, à de hardies spéculations sur quelques dogmes particuliers, sans que l'autorité ecclésiastique songe à établir un symbole uniforme.

IIᵉ PÉRIODE. *Depuis le concile de Nicée jusqu'à la séparation violente des deux Églises d'Orient et d'Occident.* Développement du dogme chrétien par l'épiscopat sous l'autorité despotique des empereurs. Les controverses succèdent aux controverses. Les conciles s'arrogent le pouvoir de prescrire des articles de foi en s'appuyant sur la tradition plus encore que sur l'Écri-

[1] Ἡ οἰκουμένη, proprement la terre habitée, d'où l'on a formé le mot d'œcuménique.

[2] Καθολική, générale, universelle, ainsi nommée parce qu'elle était la plus nombreuse et la plus répandue dans l'empire romain.

ture. L'esprit de recherches est circonscrit dans des limites de plus en plus étroites; le côté pratique de la religion est négligé ; l'ignorance et sa compagne inséparable, la superstition, se répandent rapidement dans l'Occident à la suite des invasions des Barbares. La tradition acquiert une autorité presque souveraine ; si de nouvelles doctrines se produisent, elles sont jugées non d'après le code évangélique, mais d'après les décisions des conciles antérieurs et des Pères, que l'on s'habitue à placer à côté et même au-dessus des Livres saints. En Orient, la théologie se perd dans d'arides spéculations ; elle épuise dans des subtilités sa puissance productrice, et le développement dogmatique s'arrête entièrement.

IIIe Période. *Depuis le schisme d'Orient jusqu'à la Réformation.* Développement du dogme chrétien par la hiérarchie. Le sceptre de la dogmatique passe de l'Église dans l'École. L'esprit de recherches se réveille. La philosophie d'Aristote supplante celle de Platon, et ses disciples, les Scolastiques, l'appliquent à la dogmatique, qu'ils systématisent à l'exemple de Jean Damascène. La grande question des rapports entre la foi et la science se pose dans toute son importance. Les Scolastiques bâtissent des systèmes d'une métaphysique transcendante, qui prouvent la subtilité de leur esprit, en même temps que leur mauvais goût et leur ignorance de la philologie, mais qui ont au moins rendu le service de faire descendre le dogme des hauteurs où il se tenait, dans le domaine de la réalité concrète. Le scolasticisme, déjà battu en brèche par le mysticisme, s'écroule rapidement sous les coups des écrivains de la Renaissance. Quelques libres penseurs font entendre une voix timide qui est promptement étouffée.

IVe Période. *Depuis la Réformation jusqu'à nos jours.* Réveil de la spéculation libre, une vie nouvelle se répand dans toutes

les branches de la théologie sous l'influence de la Renaissance, le goût se purifie, le scolasticisme perd de plus en plus du terrain. La Réforme brise le joug de la papauté et proclame le libre examen ; mais dans les contrées où elle triomphe, elle ne tarde pas à comprimer l'esprit de recherches par de nouveaux symboles. Arrêtée de nouveau dans son développement, la dogmatique cesse d'être biblique pour devenir symbolique, et les autres sciences théologiques, forcées de ployer sous le despotisme des symboles, renoncent à tout progrès chez les Orthodoxes, protestants ou catholiques, la polémique seule exceptée, dont le ton devient de plus en plus violent. Après des luttes acharnées et d'inutiles tentatives de conciliation, les partis cèdent enfin à la lassitude, et les idées de tolérance et de liberté, prêchées par les Arminiens, gagnent de proche en proche et triomphent enfin dans quelques pays. Aux efforts des sectes dissidentes se joignent l'influence de la philosophie, les redoutables attaques des Déistes, l'étude plus approfondie de la philologie et de l'histoire, et les chaînes dont on avait garrotté la liberté de l'enseignement, sont brisées en Allemagne. Un esprit nouveau pénètre dès lors dans la théologie ; la raison soumet à sa critique tous les dogmes et pousse la hardiesse jusqu'à s'attaquer à la Bible elle-même, dont elle nie l'inspiration.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

PREMIÈRE PÉRIODE

DEPUIS JÉSUS-CHRIST JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

---

§ 18.

Le Judaïsme à la naissance du Christ.

Th. Keil, Historia dogmatis de regno Messiæ Christi et Apostolorum ætate, Lips., 1781, in-8°. — *Pölitz*, Pragmatische Uebersicht der Theologie der spätern Juden, Leipz., 1795, in-8°. — *Bauer*, Biblische Moral des A. T., Leipz., 1803, 2 part in-8°. — *Gfrörer*, Geschichte des Urchristenthums, Stuttg., 1838, 3 part. in-8°. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, Strasb., 1852, 2 vol. in-8°. — *Munk*, Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs, dans ses Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, in-8°. — *Eichhorn*, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Leipz., 1777-86, 18 part., in-8°, T. IV, p. 653 et suiv. — *Th.-Ch. Tychsen*, Comment. de religionum zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, dans les Commentationes Societatis scientiarum Gottingensis, Gott., 1779-1808, 16 vol. in-4°, T. XI, p. 12. — Trium scriptorum illustrium [*Drusius*, *Jos. Scaliger* et *Serarius*] de tribus Judæorum sectis syntagma, Delft, 1703, 2 vol. in-4°.

L'histoire des dogmes, ayant pour objet l'exposition scientifique des doctrines chrétiennes dans leur développement progressif au sein des diverses civilisations, a naturellement son point de départ dans les enseignements du Christ et des Apôtres. Mais si l'on considère, d'une part, que Jésus n'est

pas venu, comme il l'a déclaré lui-même, pour abolir la loi mosaïque, mais pour l'accomplir [1], et, de l'autre, que ce sont des Juifs qui ont formé le premier noyau de l'Église chrétienne, on comprendra qu'il est nécessaire d'étudier d'abord les idées qui avaient cours en Judée au temps de la venue du Messie, pour avoir une intelligence exacte des doctrines du christianisme.

Lorsque le Christ commença sa prédication, trois partis, à la fois politiques et religieux, se partageaient la direction de la vie spirituelle en Palestine. Tous trois admettaient l'existence d'un Dieu unique, personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne par sa puissance, sa sagesse, sa bonté et sa justice ; mais ils se divisaient au sujet des éléments étrangers qui s'étaient introduits dans le mosaïsme depuis l'exil, et dont des traces évidentes se remarquent déjà dans les livres canoniques d'Ézéchiel, de Zacharie et de Daniel. Le plus nombreux de ces trois partis, celui des Pharisiens, était aussi fortement attaché à la liberté et à l'indépendance nationale qu'obstiné dans son séparatisme ; il avait voué aux Romains une haine ardente et ne voulait souffrir aucune relation entre les Juifs et les autres peuples : c'était le parti véritablement patriote. Pour étendre et consolider son influence, il consacrait tous ses soins à l'éducation populaire dans les synagogues et dans les écoles. Quoique sincèrement dévoué aux croyances et aux traditions anciennes, quoique fidèle observateur des prescriptions de la Loi, dont le canon était fixé depuis plusieurs générations, il admettait un développement incessant de la religion juive depuis Moïse, et ce principe lui permettait de rattacher au mosaïsme, grâce à une interpréta-

[1] Matt. v, 17.

tion allégorique et mystique des plus arbitraires [1], des doctrines inconnues aux anciens Hébreux, mais empruntées pendant l'exil à la religion des Chaldéens : celles, par exemple, d'une résurrection de la chair [2], d'une rémunération future, de bons et de mauvais anges peuplant ceux-ci l'atmosphère terrestre, ceux-là les plus hautes régions du firmament. Ses docteurs prétendaient baser leur exégèse, souvent étrange, sur une tradition orale (παράδοσις, kabbala) qu'ils faisaient remonter jusqu'à Moïse et même au delà, tradition sur laquelle ils s'appuyaient aussi pour tirer de leurs livres saints des pronostics propres à nourrir le fanatisme du peuple ou des prescriptions qui devaient avoir pour résultat de favoriser un froid formalisme et un ascétisme destructif de tout sentiment noble, élevé, généreux. Cependant ce qui distingue plus particulièrement encore les Pharisiens comme parti politique et secte religieuse, c'est l'énergie avec laquelle ils s'attachaient aux espérances messianiques fondées sur les promesses des prophètes et rendues plus vives par les malheurs de la nation. Ils croyaient fermement (à l'exception peut-être d'un petit nombre qui, en se fondant sur Ésaïe, LIII, 3-5, n'attendaient qu'un Messie passible) à la prochaine apparition d'un roi puissant qui affranchirait les Juifs du joug étranger, relèverait le trône de David et réaliserait la théocratie parfaite, restée jusque-là un idéal. Ces espérances, qui faisaient la joie et la consolation des Pharisiens, étaient, au contraire, traitées de chimères par leurs adversaires déclarés, les Sadducéens. Politiques plus habiles, ces derniers se soumettaient sans trop de peine aux circonstances et acceptaient sans répugnance les

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note E.
[2] *Stäudlin*, Doctrinæ de futurâ corporum exanimatorum instauratione ante Christum historia, Gott., 1792, in-4°.

nécessités du temps. Loin de se montrer hostiles au gouvernement romain, ils l'appuyaient de toutes leurs forces dans leur intérêt personnel ; aussi le peuple les poursuivait-il d'une haine profonde. Sceptiques en religion, ils admettaient les principes généraux du mosaïsme, mais ils rejetaient la tradition, c'est-à-dire qu'ils ne recevaient que les doctrines formellement énoncées dans l'Écriture. A côté de ces deux partis s'en était formé un troisième, sorti du sein même du pharisaïsme au milieu des calamités publiques. Nous voulons parler des Esséniens, qui, moins occupés de spéculations métaphysiques ou de questions politiques que de méditations pieuses et de pratiques ascétiques, s'étaient retirés, loin du sanctuaire de Jérusalem, dans les solitudes à l'ouest de la mer Morte, où ils vivaient en commun, fraternellement unis par le lien de la charité. Non-seulement les Esséniens fuyaient le commerce des autres hommes, non-seulement ils méprisaient les richesses, mais ils poussaient le rigorisme jusqu'à proscrire toute espèce de serment, à se soumettre à des abstinences, à des macérations entièrement opposées à l'ancien mosaïsme, et même jusqu'à s'interdire le mariage, si honoré chez les anciens Hébreux ; en un mot, ils cherchaient à faire prévaloir les préceptes de la morale la plus austère, en partant de ce principe zoroastrien que le devoir le plus impérieux pour l'homme est de dégager son âme des entraves de la matière. Cette secte, bien que peu nombreuse, a certainement aplani le chemin à l'Évangile et peut-être a-t-elle légué aux Chrétiens quelques-uns de ses usages, ainsi qu'une tendance à la passivité mystique que l'on a reprochée, non sans raison, à leur morale [1] et qui a produit le monachisme. C'est du sein

[1] *Bauer*, Biblische Moral des N. T., Leipz., 1804, 2 part. in-8°. — *De Wette*, Christliche Sittenlehre, Berlin, 1819, 3 part. in-8°.

de l'esséniame que sortit vraisemblablement Jean-Baptiste le Précurseur.

§ 14.

Écoles juives de la Palestine et de l'Égypte.

Gfrörer, Philo und die alexand. Theosophie, Stuttg, 1831, 2 part. in-8°. — *A.-F. Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüdisch. alexandrin. Religions-Philosophie, Halle, 1834, 2 vol. in-8°. — *Georgii*, Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religions-Philosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, dans le Zeitschrift für historisch. Theologie d'*Illgen*, Leipz., 1839, cah. 3 et 4.

A la naissance de Jésus-Christ, la vie intellectuelle était très-active dans la Palestine. Peu satisfaits de l'enseignement populaire des prophètes, qui s'étaient adressés au sentiment moral et à l'imagination des Hébreux bien plus qu'à leur raison et à leur intelligence, les docteurs juifs, en qui leurs rapports avec les Grecs depuis les conquêtes d'Alexandre avaient éveillé le goût des spéculations métaphysiques, dirigeaient de préférence leurs méditations sur l'essence de Dieu et ses attributs, sur l'origine du mal et la chute de l'homme, sur la liberté humaine et la prescience divine, sur la résurrection et l'immortalité : problèmes difficiles, à peine entrevus par les écrivains antérieurs à l'exil ou résolus par eux d'une manière qui ne satisfaisait pas leurs descendants plus éclairés. Ce qui choquait surtout les rabbins, c'étaient les anthropomorphismes dont l'Ancien Testament abonde. Ne pouvant plus admettre l'idée grossière d'une communication directe de Dieu avec les hommes, ils essayèrent d'expliquer les théophanies en substituant des anges à la Divinité elle-même partout où il est question d'une apparition de Jéhovah sur la terre,

A cet effet, ils personnifièrent les attributs métaphysiques de Dieu ; ils en firent des êtres agissant dans toute la plénitude de la conscience et de la spontanéité ; ils tentèrent même de les classer hiérarchiquement, leur assignèrent des demeures, des fonctions, des noms divers, et les opposèrent aux agents du mauvais principe ou du diable.

C'est surtout dans la nombreuse et florissante colonie d'Alexandrie que s'élabora ce travail, dont les docteurs chrétiens ont su profiter. Cette colonie ne se composait pas seulement de Juifs proprement dits, mais aussi de Samaritains transportés en Égypte par Ptolémée Lagus. Attachés à la loi mosaïque aussi fermement que les Pharisiens eux-mêmes, les Samaritains étaient moins formalistes et ne poussaient pas aussi loin la haine des étrangers ; cependant ils attendaient avec une égale impatience le Messie, qui devait conduire le peuple juif à la repentance et au bonheur, et amener toutes les nations à croire en lui, à se soumettre à la Loi et à offrir leurs sacrifices sur le mont Garizim [1]. C'est, disons-nous, au sein de cette population naturellement jalouse de relever sa religion aux yeux des Grecs, que la spéculation prit un très-grand développement et fit subir au judaïsme une transformation remarquable au moyen de l'interprétation allégorique, qui fut, sinon inventée, du moins appliquée sur une plus large échelle par l'école juive d'Alexandrie. Les docteurs de cette école, à qui la connaissance de la langue grecque permettait d'étudier les systèmes philosophiques de la Grèce, se livrèrent avec avidité à cette étude qui leur offrait l'immense attrait de la nouveauté. Ils se mirent donc à puiser une foule d'idées nouvelles pour eux dans Pythagore, dans Platon surtout, dont les notions

[1] *Gesenius*, De theologiâ Samaritanorum, Halle, 1822, in-4°.

sur l'essence divine, sur les rapports de l'homme avec Dieu, présentaient de frappantes analogies avec les doctrines orientales, et, fondant ensemble ces éléments divers, ils édifièrent, sur les problèmes transcendants de la philosophie, des systèmes très-propres à flatter l'orgueil national des Juifs, à qui ils montraient dans les plus belles conceptions du génie grec un plagiat de leurs livres saints. La première ébauche de ce travail, qui aboutit à un mysticisme panthéistique, s'est conservée dans le livre de la Sapience, faussement attribuée au roi Salomon, où la Sagesse (Σοφία) est personnifiée [1] comme hypostase créatrice. Cette Sagesse, splendeur de la Lumière éternelle, miroir de la vertu de Dieu et image de sa bonté, figure aussi comme la première des forces divines (ἄκρα καὶ πρωτίστη δύναμις) dans le système de Philon, contemporain de Jésus-Christ et le plus illustre représentant de la philosophie judéo-alexandrine, système qui peut se résumer ainsi : l'Être absolu est d'une perfection telle que l'intelligence humaine n'en peut avoir une notion adéquate ; tout ce qu'elle peut comprendre de lui, c'est son existence absolue sans attributs. Centre de toute vie, de tout mouvement, il ne se manifeste au monde que par des myriades de rayons ou forces intermédiaires, qui participent de son essence et par lesquelles il est présent et agit partout. Ces forces ou vertus divines (δυνάμεις) forment le monde intelligible, transcendant, idéal. Platon les appelle des idées (ἰδέαι) et la Bible des anges (ἄγγελοι). Quoique variées à l'infini dans leurs manifestations, elles peuvent se ramener à deux attributs principaux, la bonté (ἀγαθότης) et la puissance (ἀρχή) qui se réunissent en une unité personnelle, en une hypostase, le Verbe ou Logos, parole créatrice

[1] Sap. VII, 25-26. — Cf. *Grimm*, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipz., 1837, in-8°.

par excellence, source de toute instruction et de toute sagesse, véritable pain de l'âme. Ce Verbe, comme idée, est immanent en Dieu (ἐνδιάθετος) et par conséquent coéternel ; il est donc en réalité identique avec l'Absolu, dont il ne diffère que par sa manifestation, comme Logos proféré (προφορικός), dans l'acte de la création du monde sensible, qu'avec l'aide de la Sagesse, il forma de la matière inerte à l'image du monde idéal, après être sorti de l'essence de Dieu comme la parole sort de l'homme. En se révélant ainsi lui-même, il a révélé Dieu, dont il est l'image (εἰκών) ou l'ombre (σκιά). Comme émané de Dieu, il est Fils de Dieu ; comme seul de son genre, il est Fils unique (μονογενής), et comme antérieur à la création, il est la première des créatures (πρωτότοκος). C'est lui qui sert d'intermédiaire (μεσίτης) entre Dieu et le monde, qu'il a créé comme instrument (ὄργανον) de la cause première (αἴτιος). De la matière brute et chaotique dont il a formé le monde, il a formé aussi le corps de l'homme, à qui il a communiqué, de la part de Dieu, l'intelligence ou l'âme (πνεῦμα, νοῦς), portion de l'essence divine et par conséquent éternelle. Outre ce principe rationnel, l'âme se compose d'un principe irrationnel (ψυχὴ ἄλογος), source des penchants et des passions, qui a été donné à l'homme par les anges ou les esprits inférieurs habitants de l'air (δαίμονες). Ce don, qui lui avait été fait à bonne intention, lui devint néanmoins funeste ; il égara sa volonté et causa sa chute. Cependant le mal n'est pas irrémédiable ; l'homme déchu peut se relever en écoutant les conseils de la Sagesse et en combattant le mal, dont Dieu permet l'existence pour exercer sa liberté. Les âmes purifiées de leurs souillures s'élèvent vers les régions supérieures et prennent place parmi les anges, dont elles partagent la félicité parfaite, tandis que celles qui persistent dans le mal passent d'un corps dans un au-

tre, attachées qu'elles sont à la terre par les voluptés mondaines [1].

§ 15.

Prosélytes.

A ces divers éléments du judaïsme qui entrèrent en proportions différentes dans les premières communautés chrétiennes, il convient d'en ajouter un autre qui acquit promptement une assez grande influence par ses tendances plus libérales, plus spirituelles, comme par son indifférence pour les pratiques rituelles. Il se composait de Païens — et surtout de femmes païennes — que la curiosité peut-être et, sans aucun doute, le besoin de satisfaire le sentiment religieux poussaient en grand nombre dans les synagogues juives, et qui y étaient retenus par un culte simple et édifiant, mille fois plus propre, sans contredit, à nourrir la piété que les cérémonies religieuses du paganisme. Les Juifs, rendus plus accessibles, surtout hors de la Palestine, à des sentiments de tolérance par leurs relations de chaque jour avec des étrangers, ne faisaient aucune difficulté d'admettre ces prosélytes aux réunions du sabbat, sans exiger d'eux qu'ils se soumissent à la circoncision, pourvu qu'ils promissent toutefois de ne participer en aucune façon aux actes du culte idolâtrique, de n'assister à aucun festin où seraient servies des viandes offertes aux faux dieux, et de s'abstenir des mets dans lesquels entrerait le sang des animaux ou la chair de bêtes étouffées [2]. Ces

[1] *Philon*, Opera quæ reperiri potuerunt omnia, éd. Mangey, Lond., 1742, 2 vol. in-fol.

[2] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. VIII, c. 2, 5; XVIII, c. 3, 5; — De bello judaico, lib. II, c. 20.

prescriptions, que les Juifs croyaient antérieures à la législation du Sinaï et obligatoires pour tous les hommes, furent appelées plus tard les préceptes noachiques et restèrent longtemps en vigueur, même dans l'Église chrétienne [1].

§ 16.

Jésus-Christ et sa doctrine.

Herder, Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien, Riga, 1796, et Vom Sohne Gottes, der Welt Heiland, nach Johannes, Riga, 1797, in-8° — *Dumas*, Essai sur le plan formé par le fondateur de la religion chrétienne pour le bonheur du genre humain, trad. de l'allem. de *Reinhard*, Dresde, 1799, in-8°. — *De Wette*, Biblische Dogmatik A. und N. T. oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums, 2° édit., Berlin, 1818, in-8°. — *C.-F. Böhme*, Die Religion Jesu-Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle, 1825, in-8°; 2° édit, Halle, 1827, in-8° — *D.-G.-C. von Cölln*, Biblische Theologie, Leipz., 1836, 2 vol. in-8°. — *Lutz*, Biblische Dogmatik, Pforzh., 1847, in-8°. — *G. Volkmar*, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, Leipz., 1857, in-8°.

Le but de Jésus-Christ ne fut point de substituer une doctrine nouvelle à une doctrine ancienne, il ne songea même pas à présenter une solution plus satisfaisante des problèmes ardus qui s'agitaient depuis des siècles dans les sanctuaires et les écoles; ce qu'il se proposa, ce fut de ressusciter l'hébraïsme, en le purifiant et en le spiritualisant. Il n'a point voulu, nous le répétons, changer les croyances ni même les rites, mais les hommes, en vivifiant en eux le sentiment moral. Voilà pourquoi il a proclamé l'origine divine du mosaïsme qu'il accepta sans réserve, non pas seulement dans ses éléments essentiels et sous sa forme antique, mais avec les modi-

[1] Act. xv, 29.

fications qu'y avait introduites la suite des âges et sous sa forme traditionnelle. Il ne toucha donc pas à la théocratie nationale, exclusive, fondée par la Loi de Moïse ; il se contenta d'y opposer la notion plus noble du Royaume de Dieu. Dans ce royaume purement spirituel, tous les hommes sans distinction de races, les pécheurs eux-mêmes, peuvent espérer d'être admis, et cela, non pas s'ils pratiquent exactement les œuvres extérieures de la loi rituelle, qui avaient aux yeux de Jésus une importance très-secondaire, mais s'ils se convertissent, c'est-à-dire, s'ils étouffent dans leurs cœurs les appétits égoïstes pour vivre d'une vie morale et vertueuse, condition nécessaire de la rémission des péchés, et, de plus, s'ils ont la foi, ou, en d'autres termes, s'ils sont disposés à se laisser conduire à Dieu par le Christ, à soumettre désormais toute leur vie intérieure à la volonté divine, à marcher dans les voies de la justice avec l'assistance du Saint-Esprit, qui leur sera accordée en proportion de l'énergie de leur foi.

De même que les prophètes hébreux, Jésus proclama le monothéisme pur. Lorsqu'il parle de lui-même, il n'hésite pas à se donner avec une conviction intime pour le Messie promis ; mais il n'attache à ce titre, au moins dans les Évangiles synoptiques, d'autres attributs que ceux qui convenaient au plus grand des prophètes. Il est vrai que, dans le quatrième Évangile, il s'attribue des propriétés qui établiraient clairement une égalité d'essence entre Dieu et lui [1], si ailleurs il ne déclarait positivement qu'il est inférieur à son Père [2]. Nulle part Jésus ne s'explique donc d'une manière précise sur ses rapports métaphysiques avec l'Être suprême ; il a laissé ce problème à résoudre à son Église, qui a mis près de quatre siècles

[1] Jean x, 30; xiv, 9, 10.
[2] Jean v, 30; x, 33-36; xiv, 28; xvii, 3.

à en trouver la solution; encore la formule qu'elle a dressée après tant d'efforts, n'a-t-elle jamais été acceptée unanimement par les Chrétiens. En général, dans tout ce qui touche au monde suprasensible, Jésus-Christ n'a rien changé aux croyances populaires, soit qu'il voulût s'accommoder aux opinions du vulgaire [1], soit qu'il les partageât [2], ou bien encore que, ayant uniquement en vue les besoins moraux de l'humanité, il ne jugeât pas à propos de détruire des préjugés qui n'y touchaient point directement. Ainsi il a répété, sans en combattre ouvertement aucune, les doctrines fortement empreintes de parsisme, qui se prêchaient dans toutes les synagogues de la Judée sur les bons et les mauvais anges. Il ne s'est pas écarté non plus des opinions reçues dans son enseignement eschatologique: il prédit que la fin du monde arrivera très-prochainement; de terribles calamités l'annonceront; les morts ressusciteront avec leur corps; le Fils de l'Homme, entouré des anges, procédera à leur jugement et enverra les justes dans un lieu de délices, les méchants dans un feu éternel [3]. Ce sont là des idées qui avaient généralement cours de son temps [4] et qui se rattachaient aux dogmes de la Providence, de l'immortalité de l'âme et d'une rémunération future,

[1] *Winer*, Biblisch. Realwörterbuch, Leipz., 1820; 2e édit., 1833-38, 2 vol. in-8° T. I, p. 191. — Tel était le sentiment de plusieurs Pères de l'Église, qui s'appuyaient même sur l'exemple donné par Jésus et ses Apôtres pour étendre, comme nous l'avons déjà dit, le principe de l'accommodation jusqu'à la justification du mensonge officieux et de la doctrine que la fin justifie les moyens. Voy. *Jérôme*, Epist. XXX pro libris adv. Jovinianum, dans ses Opera, T. IV, p. 235.—*Chrysostôme*, De sacerdotio, lib. I, c. 5.—*Cassien*, Collat. XVII, c. 8 et 17.—*Suidas*, s. v. Συγκατάβασις.

[2] *Strauss*, Vie de Jésus, trad. par Littré, nouv. édit., Paris, 1856, 2 vol. in-8°, T. II, p. 15.

[3] Tel est aussi à peu près le rôle assigné à Sosiosch dans le Zend-Avesta.

[4] *Frisch*, Vergleich. zwischen den Ideen in den Apokr. des A. Testam. und in den Schrift. des N. T. über Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht, dans la Biblioth. für biblisch. Literatur de *Eichhorn*, Leipz., 1787-1801, 10 vol. in-8°, T. V, p. 653.

dogmes d'un intérêt trop pratique, pour que Jésus n'en relevât pas toute l'importance, comme les Pharisiens l'avaient fait avant lui, avec cette différence pourtant que ces derniers insistaient de préférence sur la justice vengeresse, tandis que le Christ fit ressortir plutôt la bonté et la miséricorde de Dieu dans leur union intime avec sa sainteté et sa justice. C'est là le trait le plus caractéristique de sa doctrine, celui qui établit une différence radicale entre le judaïsme et le christianisme, et qui contribua le plus peut-être à amener un schisme que Jésus n'avait pas désiré. Rien dans ce qui nous a été conservé de ses discours ne prouve, en effet, que son intention ait été d'établir une Église distincte de la Synagogue, et encore bien moins de constituer une hiérarchie ayant à sa tête un chef visible. Il est vrai qu'en se séparant de ses apôtres, il leur promit de revenir dans peu fonder le Royaume de Dieu ; mais devait-il le fonder sur la terre ? Il ne le dit pas clairement. Ce qui est certain, c'est qu'il n'a point commandé à ses disciples de sortir de la synagogue ; il s'est contenté, pour les unir plus étroitement entre eux, de leur prescrire l'adoption d'un rite en usage déjà chez les Juifs, le baptême, symbole à la fois de la repentance du néophyte et de son admission dans le Royaume de Dieu, et d'en instituer un nouveau, la Cène, symbole de l'union permanente du croyant avec le Christ [1].

[1] Voy. Paroles de Jésus, précédées d'un Essai sur le christianisme, Paris, 1862, in-8°.

§ 17.

Le christianisme primitif. — Les Judéo-chrétiens.

Buddé, Ecclesia apostolica seu de statu Ecclesiæ sub apostolis, Ienæ, 1729, in-8°. — *Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamb., 1832 et suiv., 2 vol. in-8°. — *Baur*, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb., 1853, in-8°.

A son origine, la religion chrétienne ne se distinguait donc de la religion juive qu'en un seul point dogmatique. Pour les Juifs, le Messie était encore à venir; pour les Chrétiens, il était venu. Cependant ces derniers ne pouvaient se dissimuler que le résultat du séjour de Jésus sur la terre n'avait nullement répondu aux espérances répandues parmi le peuple d'Israël; aussi la plupart d'entre eux croyaient-ils fermement à un prochain retour du Messie, qui satisferait mieux cette fois l'attente générale [1]. Cette espérance était très-propre à relever le courage des premiers Chrétiens et, en même temps, à flatter l'orgueil de la nation juive ou ses désirs de vengeance contre les Romains. Elle explique peut-être en partie les étonnants succès des apôtres, qui, après la mort de leur Maître, se mirent à prêcher Jésus crucifié et à établir ses titres à la dignité messianique en s'appuyant sur sa résurrection, dont ils se portaient garants en qualité de témoins oculaires et dont la nécessité résultait de quelques passages de l'Ancien Testament interprétés allégoriquement. En peu d'années, des milliers de Juifs se convertirent à la religion chrétienne. Il est évident que bien peu d'entre eux purent se défaire instanta-

[1] I Thessal. IV, 15-17; — I Cor. XV, 51-52. — Cf. *C.-F. Bœhme*, De spe messianâ apostolicâ, Halle, 1826, in-8°.

nément de leurs convictions antérieures, et que presque tous durent apporter dans la communauté des disciples de Jésus leurs croyances et leurs préjugés. Aussi voyons-nous déjà dans le Nouveau Testament se manifester clairement une divergence d'opinions sur la nature même du Messie. Les uns le regardaient comme un simple homme, comme un descendant de David appelé à la dignité messianique par une dispensation extraordinaire de la Providence [1]; d'autres, surtout parmi ceux qui s'occupaient de spéculations kabbalistiques [2] sur le monde intelligible, s'élevant à un point de vue plus spirituel, voyaient en lui un être infiniment supérieur aux prophètes, le prince des anges, et le plaçaient même au niveau de Dieu, comme le Logos, le Verbe, la Sagesse hypostasiée [3]; d'autres encore, prenant un moyen terme entre la conception populaire et la conception philosophique, le tenaient pour un envoyé divin engendré surnaturellement par le Saint-Esprit [4]. Tous cependant s'accordaient à le reconnaître comme le Sauveur, qui a racheté par sa mort ignominieuse les péchés des hommes [5], sans se préoccuper d'ailleurs du soin de résoudre les problèmes dogmatiques qui agitèrent plus tard si vivement l'Église et dont on aperçoit déjà les premiers germes dans les écrits judéo-chrétiens. Fidèle à l'esprit du grand prophète de Nazareth, l'église de Jérusalem se contenta de croire aux promesses de Jésus, à sa prochaine parousie; de pratiquer une morale sévère, avec une tendance

[1] Act. II, 22 et suiv.; X, 38.
[2] Il est reconnu aujourd'hui que la kabbale, cette doctrine secrète, à la fois théologique et philosophique, qui a exercé une si grande influence sur l'esprit humain, a pris naissance chez les Juifs environ 200 ans avant notre ère. Voy. Dict. des sciences philosophiques, à ce mot.
[3] Jean I, 1 et suiv.
[4] Matt. I, 20. — Luc I, 35.
[5] Apoc. V, 9.

marquée vers le plus austère esséniame [1]; d'observer scrupuleusement les prescriptions légales et d'obéir aux traditions de la Synagogue [2]. N'est-il pas évident que les premiers Chrétiens n'étaient que des Juifs pieux selon la Loi, croyant sans doute à Jésus-Christ comme au Messie, mais aussi entêtés de leurs préjugés que les Pharisiens [3], avec qui, par cette raison même, ils restèrent assez longtemps dans des rapports de bienveillance [4]?

§ 18.

Hellénisme.

Baur, De orat. Stephani consilio et protomartyris hujus in rei christ. primordiis momento, Tüb., 1829, in-8°. — *Thiersch*, De Stephani protomartyris oratione, Marb., 1849, in-8°.

Si l'élément juif avait continué à prédominer dans l'Église, il est clair que le christianisme n'aurait jamais été qu'une secte juive et qu'il n'aurait pas franchi les limites de la Judée. Heureusement qu'à côté du particularisme étroit des Chrétiens palestiniens, il ne tarda pas à se produire une autre tendance chez les prosélytes hellénistes, dont les idées étaient plus libérales. Hostile au pharisaïsme, parce qu'il voulait tirer le christianisme des ornières du judaïsme et lui imprimer le cachet du spiritualisme, de l'universalisme et de la science, ce parti, qui eut l'honneur de donner à l'Église son premier martyr, Étienne, et qui compta parmi ses chefs les plus illustres le grand apôtre des Gentils, a rendu de tels services, en déve-

[1] Épit. de Jacques II, 2 et suiv. — Act. I. 14; II, 44 et suiv.
[2] Act. X, 14; XIII, 2, 3; XVIII, 21; XX, 6, 16; XXI, 24.
[3] Act. X, 45; XI, 3, etc., etc.
[4] Act. V, 34; XXIII, 6.

loppant avec le temps les éléments spirituels de la doctrine du Maître et en provoquant ainsi la scission entre l'Église et la Synagogue, qu'on peut le regarder comme le véritable créateur de la théologie ecclésiastique, nous allions presque dire comme le fondateur de la religion chrétienne, telle du moins qu'elle se formule de nos jours.

§ 19.

Doctrine de l'apôtre Paul.

G.-W Meyer. Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, Altona, 1801, in-8°. — *Nitzsch*, De discrimine legislationis et institutionis divinæ ex Paulo, Vitt., 1802, in-8°. — *L. Usteri*, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften de N. T., Zurich, 1824; 6e édit., 1851, in-8°. — *Dähne*, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs, Halle, 1835, in-8°. — *Baur*, Paulus der Apostel J.-Ch., Stuttg., 1835, in-8°. — *Hämerster*, De lege ex Pauli sententiâ, Gron., 1838, in-8°. — *E.-C.-J. Lützelberger*, Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre, Nuremb., 1839, in-8°. — *E. Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, Paris, 1852, 2 vol. in-8°; 2e édit. 1860.

L'enseignement dogmatique de l'apôtre Paul, sans parler de quelques opinions particulières qui rappellent la kabbale juive ou la doctrine zoroastrienne [1], s'éloigne essentiellement par sa forme dialectique et un peu rabbinique de l'enseignement des disciples immédiats de Jésus. Cependant Paul ne dépasse pas les idées reçues de son temps dans la communauté de Jérusalem sur les dogmes de Dieu et de ses attributs, des anges et des démons, des choses finales même, si ce n'est en ce qu'il ne parle ni du sort des réprouvés ni de la damnation éternelle, et qu'il spiritualise de plus en plus, à mesure qu'il avance dans sa carrière, les doctrines eschatologiques admises par Jésus

[1] II Cor. XI, 14; XII, 7; — Éphés. II, 2; VI, 12. — Voy. *Herder*, Erläuterungen zum N. T. aus morgenländischen Quellen, Riga, 1775, in-8°.

lui-même dans un sens très-matériel. Sa théologie est basée sur sa propre expérience. Pharisien rigide, observateur strict des prescriptions légales, il avait été converti au christianisme par un événement qu'il lui était impossible d'expliquer par des causes naturelles et dans lequel il reconnaissait l'intervention directe de Dieu. Il attribuait donc, avec une pleine assurance, sa conversion à un effet de la grâce divine, qui l'avait retiré, sans qu'il y eût aucun mérite de sa part, d'une voie de perdition pour le mettre dans la voie du salut. C'est sur la double conviction de sa faute et de son impuissance à la racheter, qu'il a construit son système, qui est donc essentiellement psychologique. Posant en principe la misère morale de l'homme et l'insuffisance de toute vertu humaine, de tous moyens fournis soit par la religion naturelle, soit par la Loi pour conduire le pécheur à la justice, condition essentielle de la félicité, il en tire cette conséquence que la mort de Jésus a été nécessaire pour expier les péchés de l'humanité et pour opérer, chez les Juifs comme chez les Gentils, une renaissance spirituelle qui fortifiât l'esprit (πνεῦμα), dépositaire de la loi morale et mobile des actions vertueuses; qui élevât l'âme (ψυχή) au-dessus des séductions de la chair (σάρξ), source de l'injustice et du vice depuis la chute d'Adam, et qui rendît par là les hommes agréables à Dieu. Cette rédemption ne pouvant être l'œuvre d'un homme ordinaire, soumis à la loi du péché, Dieu, qui avait résolu de toute éternité, dans sa miséricorde infinie, de conduire ses créatures à la béatitude, et déterminé le moment où il révélerait au monde le plan (μυστήριον)[1] qu'il avait formé pour satisfaire à la fois sa justice et son

[1] Il importe de bien comprendre ce que signifie ce mot dans le style de l'apôtre. Pour Paul, le mystère n'est pas, comme pour les théologiens de nos jours, un dogme incompréhensible fondé sur une révélation divine; c'est, au contraire, une vérité cachée jusque-là, qu'une révélation dévoile.

amour, a envoyé sur la terre, au temps arrêté d'avance dans sa sagesse, le Christ, en qui habite corporellement le plérôme de la divinité.

Paul ne dit rien de nouveau sur la nature du Christ, il s'en tient en général à ce qu'enseignaient, d'un côté, la philosophie juive sur le Logos comme manifestation du Dieu inconnu, et, de l'autre, le judéo-christianisme sur l'incarnation du Verbe. Pour lui donc, Jésus est une créature, mais la plus noble des créatures, le premier-né de la création, l'image du Dieu invisible, le créateur du ciel et de la terre, le juge futur du monde, uni à un corps humain de la semence de David. Paul ne s'explique pas d'ailleurs sur le rapport de ces deux essences en Jésus-Christ, il ne détermine pas davantage les divers rapports du Fils avec le Père ; le seul qu'il indique d'une manière précise est celui de la subordination [1]. Au reste, l'important pour lui n'était pas de sonder le mystère de la Trinité, ni de satisfaire les exigences de la raison spéculative. Sa théologie s'occupe plus volontiers de l'œuvre du salut, à laquelle elle fait concourir à la fois Dieu, le Christ et l'homme. C'est pour expliquer la part que Dieu y prend que Paul a formulé la fameuse théorie de l'élection, d'après laquelle le Père céleste aurait, par un pur effet de sa grâce, choisi de toute éternité le petit nombre d'individus qui devaient participer à la vie éternelle [2], et celle de la vocation, d'après laquelle il conduit infailliblement ces élus au salut en leur communiquant son Esprit qui les affranchit du joug du péché et en fait des enfants de Dieu. Le Christ, de son côté, a assuré aux hommes, par son sacrifice volontaire, la bienveillance de Dieu ; il leur a procuré le salut par son sang. En

[1] I Cor. xi, 3; xv, 28.
[2] Éphés. i, 4, 11; — Rom. ix.

abrogeant l'ancienne loi, il a substitué à la crainte une nouvelle condition de salut, l'amour, et en abolissant le culte cérémoniel, il a renversé la barrière qui séparait les Gentils des Juifs, il les a faits les uns et les autres enfants du même Dieu, héritiers de la même promesse. L'homme enfin, resté jusque-là passif, intervient à son tour dans l'œuvre de sa rédemption, en reconnaissant qu'il n'a aucun mérite, qu'il doit tout à la grâce de Dieu [1], et en s'unissant intimement au Christ par la foi (πίστις) [2], en s'abandonnant complétement à lui pour vivre de sa vie et entrer par lui et avec lui en communion spirituelle avec Dieu. Mort ainsi spirituellement avec le Christ et ressuscité spirituellement avec lui, le croyant est juste (δίκαιος), car Dieu, eu égard à sa foi, lui remet la coulpe de ses péchés antérieurs par un acte de sa grâce ; mais il n'est pas saint (ἅγιος), il n'est pas impeccable, il reste soumis à la servitude du péché et il doit s'en affranchir lui-même avec le secours de l'Esprit-Saint.

§ 20.

Le paulinisme et le judéo-christianisme en présence.

Tittmann, De discrimine disciplinæ Christi et apostolorum, Leipz., 1805, 3 part. in-4°. — *D. van Heyst*, De judæo-christianismo ejusque vi et efficacia, Leyde, 1828, in-8°. — *Böhme*, Die Religion der Apostel Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle, 1829, in-8°. — *Credner*, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Halle, 1832, in-8°. — *Scharling*, De Paulo apost. ejusque adversariis, Copenh., 1836, in-8°. — *Lechler*, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, Harlem, 1854, in-4°. — *Thiersch*, Die Kirche im apostol. Zeitalter, Franckf., 1852, in-8°.

La doctrine de Paul s'éloignait à plusieurs égards de la

[1] Paul, comme le fait observer M. Reuss, n'a pas été toujours fidèle à ces vues dogmatiques ; en plusieurs endroits de ses Épîtres, il emploie des expressions qui attribuent à l'homme des titres à faire valoir pour son salut.

[2] La foi n'est pas pour Paul, comme pour les Judéo-Chrétiens, la simple acceptation

doctrine des autres apôtres. Pour les Judéo-Chrétiens, la croyance au Christ ou la foi était un fait purement historique, fondé sur la lettre de l'Écriture, garanti par la tradition et accepté comme vrai par la conscience individuelle. Pour Paul, au contraire, cette croyance était basée immédiatement sur le sentiment religieux. Pour les premiers, le Christ a commandé ce qu'il est nécessaire de faire afin d'obtenir la vie éternelle; la religion est toute pratique. Pour le second, le Christ se révèle dans l'individu, qui s'unit à lui par la foi, meurt et ressuscite spirituellement avec lui, de sorte que la vie individuelle se sanctifie en se renouvelant sur le modèle de l'existence idéale du Sauveur; la religion est mystique. Pour les premiers, une loi est nécessaire; d'après le second, le chrétien peut s'en passer, l'Esprit de Dieu parlant directement à son cœur. De ces trois éléments nouveaux introduits par Paul dans le christianisme, tel que l'avaient conçu les premiers apôtres, l'église de Jérusalem aurait admis peut-être sans résistance trop vive les deux premiers et reconnu avec l'apôtre des Gentils que le Christ est, avant tout, le principe d'une vie nouvelle; mais ce qui la scandalisa en heurtant ses préjugés les plus enracinés, ce fut l'antithèse de la foi et de la loi établie et défendue avec ténacité par Paul. Dans le système paulinien, le Christ est mort pour tous les hommes, sans distinction de Juifs ou de Païens, tous sont appelés à entrer dans la nouvelle alliance qu'il a fondée et dont le symbole est la Cène; par conséquent, l'ancienne alliance, qui n'était que le type de la nouvelle, a été abolie, la loi mosaïque abrogée et les barrières élevées entre les hommes détruites. Il est bien vrai que, lors-

des vérités du christianisme; c'est une acceptation plutôt intérieure, mystique, une identification du croyant avec le Christ et partant une abdication de sa propre individualité.

que Paul parut sur la scène, le judéo-christianisme avait commencé à sortir du particularisme juif; mais il n'avait procédé jusque-là qu'avec une extrême lenteur et une réserve excessive, tandis que Paul imprima de bonne heure à son enseignement un cachet d'universalisme qui devait choquer les idées du plus grand nombre. Telle fut la cause de la première controverse qui s'éleva dans l'Église chrétienne, moins de vingt ans après la mort du Sauveur. Jacques, Pierre et Jean se portèrent, avec plus ou moins de zèle, les défenseurs de la Loi que Paul voulait abolir. La dispute fut apaisée momentanément par ce qu'on appelle le concile de Jérusalem, qui décida[1] que les Païens seraient reçus dans l'Église aux mêmes conditions qu'ils l'étaient dans la Synagogue, c'est-à-dire pourvu qu'ils observassent les préceptes noachiques. Cette sage concession dans le sens de l'universalisme jeta les fondements de l'Église catholique[2] ou d'un tiers-parti qui travailla dès lors avec un succès toujours croissant à établir l'unité de l'Église sur la fusion des différentes sectes, à les neutraliser l'une par l'autre, à centraliser par besoin d'unité le gouvernement ecclésiastique dans l'épiscopat d'abord, puis dans la papauté, et à fixer la tradition dogmatique par l'exclusion de toutes les opinions trop divergentes. Mais, en même temps, elle mécontenta au plus haut point les Judéo-Chrétiens rigides, et, à mesure que des idées plus larges se répandirent par suite de l'adjonction à l'Église d'un nombre toujours croissant de prosélytes païens, une opposition de plus en plus violente se manifesta dans ce parti contre le paulinisme. Ce fut en vain que les disciples de Paul, dans un louable esprit de conciliation, affai-

[1] *Nitzsch*, De sensu decreti apostolici Act. xv, 29, dans les Comment. theol. de *Velthusen*, *Ruperti* et *Kuinöl*, Leipz., 1794-99, 6 vol. in-8°, T. VI, p. 403.
[2] *Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, in-8°.

blirent la théorie de l'apôtre et la dépouillèrent de son caractère mystique, comme on le remarque dans l'Épître aux Hébreux et dans l'Épître attribuée à Barnabas. Leur attachement à l'antinomisme de Paul fit avorter toutes les tentatives de rapprochement, dont le livre des Actes des Apôtres nous offre déjà des traces évidentes, et la lutte continua aussi vive, aussi ardente, au moins jusqu'au milieu du IIe siècle. On en a la preuve dans les Clémentines (un des nombreux apocryphes qui se forgèrent à cette époque), où l'auteur va jusqu'à assimiler Paul à Simon le Magicien [1].

§ 21.

Ébionisme.

Döderlein, Commentarius de Ebionæis, Butsov, 1769, in-8°. — *Detmer*, De Nazaræis et Ebionitis, Halle, 1837, in-8°. — *Walch*, Vollständige Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religions-Streitigkeiten, Leipz., 1762-85, 11 vol. in-8°, T. I, p. 95. — *Baur*, De Ebionitarum origine et doctrinâ, ab Essæis repetendâ, Tüb., 1831, in-8°. — *Neander*, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamb., 1826-41, 6 vol. in-8°, T. I, p. 619. — *Gieseler*, Von den Nazaräern und Ebioniten, dans les Archiv. für Kirchengeschichte, publ. par *Stäudlin* et *Tzschirner*, Leipz., 1814-22, 5 vol. in-8°, T. IV, p. 308.

La haine que les Judéo-Chrétiens avaient conçue contre Paul et ses disciples ayant creusé entre eux un abîme de plus en plus profond, ils finirent par se séparer des Chrétiens hellénistes, lorsque la ruine de Jérusalem et les conquêtes de l'Évangile parmi les Gentils eurent donné à leurs adversaires une prépondérance décidée. On ignore si les Nazaréens et les Ébionites formaient deux sectes distinctes. Ce qui est certain, c'est

[1] *Hilgenfeld*, Die Clementinischen Recognitionen und Homilien, Iena, 1848, in-8°, p. 30, 39, 78, 317-320. — *Schwegler*, Das nachapostol. Zeitalter, T. I, p. 372.

que le premier de ces noms, appliqué d'abord par les Juifs aux disciples de Jésus [1] comme terme de mépris, fut réservé, après la destruction de Jérusalem, pour désigner plus particulièrement les Judéo-Chrétiens ou Chrétiens judaïsants, qui s'étaient réfugiés à Pella, où ils avaient établi une église. Ces sectaires, dont Justin parlait encore avec beaucoup de modération [2], envers qui Irénée se montra déjà plus sévère [3] et qu'Épiphane classa enfin parmi les hérétiques [4], persistaient à nier la divinité de Jésus-Christ, qu'ils regardaient généralement comme un simple prophète ; soutenaient que la loi de Moïse n'avait point été abolie et devait, par conséquent, continuer à être observée ; n'admettaient qu'un seul Évangile, celui des Hébreux, écrit en araméen et probablement le plus ancien de tous les évangiles ; tenaient fortement aux espérances millénaires, qu'ils combinaient avec des idées ou des symboles empruntés au parsisme [5], et poussaient enfin l'hostilité contre Paul, l'apostat de la Loi, comme ils l'appelaient, jusqu'à rejeter tous ses écrits. Telles étaient aussi, à peu de chose près, les opinions des Ébionites, ainsi nommés, non pas du nom d'un prétendu Ébion, leur chef, comme l'affirment Tertullien et d'autres d'après lui [6], mais du mot hébreu *ebionim* qui signifie humbles ou pauvres [7]. Cette secte disparut par suite des persécutions qui rapprochèrent les dissidents ; elle se fondit dans une secte gnostique, à ce que semblent prouver les Clémentines [8].

[1] Act. xxiv, 5.
[2] *Justin*, Dial. cum Tryphone, c. 47, 48.
[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 33.
[4] *Épiphane*, Hæres. XXIX, XXX.
[5] Apoc. xii, 7; xiii; xx, 1-3.
[6] *Tertullien*, De præscriptione, c. 33, 35. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 26.
[7] *Origène*, Philocalia, c 1, § 17; — Contra Celsum, lib. II, c. 1. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 27.
[8] Les Homélies pseudoclémentines reconnaissent le christianisme comme la religion

§ 22.

Doctrine de Jean.

Schmid, Dissertationes II de theologiâ Johannis apostoli, Ienæ, 1800-1801, in-4°. — *Holm*, Versuch einer Darstellung der Lehre des Apostels Johannes, Luneb., 1832, in-8°. — *Frommann*, Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre, Leipz., 1839, in-8°. — *Köstlin*, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, Berlin, 1843, in-8°. — *Baur*, Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, dans le Tübing. Jahrb., ann. 1844. — *OEhl*, Der johanneische Logosbegriff, Bamb., 1848, in-8°. — *Niese*, Die Grundgedanken des johann. Evangeliums, Naumb., 1850, in-8°.

A côté des deux tendances que nous venons de caractériser et qui devinrent si promptement hostiles, il s'en développa une troisième, la tendance mystique et contemplative qui donna naissance à la théologie johannique, ainsi nommée de l'apôtre Jean, l'auteur supposé du quatrième Évangile, où cette tendance se manifeste clairement. Prenant pour point de départ la théorie du Logos, telle qu'elle avait été élaborée dans l'École d'Alexandrie, non sans y mêler toutefois des idées assez disparates [1], l'auteur du quatrième Évangile édifie sur cette base métaphysique un système théologique bien supérieur aux conceptions du judéo-christianisme sous le point de vue de la spéculation. Selon ce système, le Logos a révélé Dieu par la création ; mais le monde s'étant séparé de Dieu et étant tombé dans les ténèbres et la mort, une seconde révélation devint nécessaire. Le Logos l'opéra en s'incarnant pour apporter dans le monde la lumière et l'amour, dissiper les té-

absolue, mais seulement dans son identité avec le judaïsme, et elles établissent un antagonisme absolu entre le christianisme et le judaïsme, d'un côté, et le polythéisme de l'autre. C'est évidemment l'œuvre d'un judéo-chrétien avec tendance prononcée vers le dualisme gnostique.

[1] Par exemple, Jean v, 20, où il distingue l'action du Père de celle du Fils.

nèbres, détruire la haine ou, en d'autres termes, anéantir les œuvres du diable, l'auteur du mal, et pour procurer aux hommes, par sa mort volontaire, la vie spirituelle en les faisant enfants de Dieu. Son incarnation n'amena aucun changement dans ses rapports avec le Père ; il ne perdit rien de sa dignité, il resta ce qu'il était auparavant, c'est-à-dire le premier des attributs divins personnifiés ou des anges, lesquels maintinrent entre Dieu et lui, pendant sa vie terrestre, la communauté de volonté et d'action ; mais son apparition sur la terre jeta la division parmi les hommes. Les uns se tournèrent vers la lumière, les autres restèrent obstinément dans les ténèbres et crucifièrent le Fils de Dieu. La mort du Juste toutefois fut elle-même une victoire remportée sur le monde, auquel, en retournant auprès de son Père, il laissa, pour qu'il continuât son œuvre, son Esprit ou le Paraclet, que Jean représente tantôt comme une personne distincte, tantôt comme une simple force, mais, dans l'un et l'autre cas, comme subordonné au Père et au Fils. La condition d'admission dans le Royaume de Dieu, c'est la foi ; le bénéfice, c'est la vie. Les élus seuls peuvent y entrer, car Jean enseigne, comme Paul, la prédestination [1] ; mais, comme lui aussi, il se contredit plus d'une fois en reconnaissant les droits de la liberté. Devenu citoyen de ce royaume spirituel, l'homme entre en communion intime avec Jésus-Christ glorifié, et par lui avec le Père ; il est rempli d'amour pour ses frères, il brave la haine du monde, il participe à l'impeccabilité du Christ [2] et, en deçà même du tombeau, il jouit des fruits de la résurrection.

Jean, on le voit, s'occupe surtout de la personne du Christ et de ses rapports avec Dieu, tandis que, dans la théologie de

[1] Jean v, 21; vi, 44.
[2] I Jean iii, 6.

Paul, c'est l'œuvre du Sauveur et ses rapports avec l'homme qui prédominent; la théologie de l'un est plus pratique, celle de l'autre plus idéale, plus transcendante. Tous deux posent d'ailleurs à la base de leurs systèmes la corruption de l'homme et sa rédemption par le Fils de Dieu, tous deux prennent pour point de départ la régénération et l'union mystique du croyant avec le Christ; mais le premier en appelle exclusivement au sentiment, il fonde son mysticisme sur l'intuition, sur la contemplation, ainsi que tous les mystiques de l'Orient, tandis que le second procède par le raisonnement, par la démonstration et en appelle au jugement et à l'intelligence. Il semble qu'une théorie qui s'éloignait autant que celle de Jean du monothéisme juif par sa doctrine du Logos et du Paraclet, dont le quatrième Évangile, nous venons de le dire, paraît en certains passages faire une troisième hypostase personnifiant l'union mystique du Logos avec les croyants; — de la morale pharisaïque par son mysticisme contemplatif; — des espérances matérielles des premiers Chrétiens par son spiritualisme; — des idées enfin généralement reçues dans l'Église primitive orthodoxe sur la perfection de la révélation chrétienne par sa doctrine du Paraclet, doctrine qui imprimait, jusqu'à un certain point, au christianisme le caractère d'une révélation interne permanente et progressive, il semble, disons-nous, que cette théorie aurait dû soulever une tempête plus violente encore que l'anti-judaïsme de Paul. C'est le contraire qui arriva. Il est facile de démontrer, l'histoire en main, que la théorie johannique, au moins dans ses éléments spéculatifs, présida au développement de la dogmatique chrétienne durant tout le reste de cette période et le commencement de la période suivante, jusqu'à ce que le génie d'Augustin, secondé par le génie pratique de l'Occident, vînt imprimer

une autre direction à la théologie chrétienne et assurer à saint Paul la première place, qu'il a conservée jusqu'à nos jours.

§ 23.

Gnosticisme.

Ittig, De hæresiarchis ævi apostolici, Lips., 1690, in-4°. — *F. Münter*, Odæ gnosticæ thebaicè et latinè, Havn., 1812, in-8°. — *Lewald*, De doctrinâ gnosticâ, Heidelb., 1818, in-8°. — *A. Neander*, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin, 1818, in-8°. — *Matter*, Histoire critique du gnoticisme, Paris, 1828; 2e édit., 1843, 3 vol. in-8°. — *J.-J. Schmidt*, Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, Leipz., 1828, in-8°. — *Möhler*, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus, Tüb., 1831, in-8°. — *Baur*, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb., 1835, in-8°. — *Schwegler*, Das nachapostolische Zeitalter, Tüb., 1846, 2 vol. in-8°. — *Walch*, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Leipz., 1762-85, 11 vol. in-8°, T. I, p. 135, 233. — *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, Hamb., 1841, 2 vol. in-8°, T. I, p. 109 et suiv.

La formule empruntée par Jean aux écoles philosophiques de son temps, servit de point de départ au génie spéculatif dans l'Église chrétienne, et lui fournit, en se combinant avec la formule du baptême, les éléments du dogme de la Trinité, dogme qui s'élabora scientifiquement pendant la longue lutte de l'Église catholique contre le gnosticisme.

Il serait difficile de préciser l'époque où cet adversaire actif et puissant, qui contribua plus que l'esprit de modération et de paix à rapprocher les sectateurs de Paul et les Chrétiens judaïsants, en leur faisant sentir la nécessité d'unir leurs efforts contre l'ennemi commun, commença à troubler l'Église. Le Nouveau Testament parle bien d'une gnose (γνῶσις) et même d'une fausse gnose, que Paul combat dans ses Épîtres, parce qu'elle prétendait se placer au-dessus de l'en-

seignement apostolique [1], mais il n'y est point fait mention des Gnostiques, comme formant un parti distinct. Selon la tradition, les précurseurs des Gnostiques dans l'Église chrétienne seraient Simon le Magicien ou le Samaritain, Nicolaüs, Ménandre, Cérinthe, personnages obscurs, à moitié mythiques, qui paraissent avoir été plutôt des hommes dangereux par leurs doctrines immorales, que des novateurs en matière de religion [2]. Encore faut-il se garder, la tradition leur étant très-hostile, d'admettre sans un sévère examen les accusations portées contre eux par les Orthodoxes, qui se montrèrent en général trop prompts à oublier qu'eux aussi avaient été injustement chargés de crimes horribles par leurs ennemis. Ce qu'il y a de plus sage, c'est de se tenir dans une prudente réserve et de reconnaître qu'on ne sait rien ou presque rien sur leurs spéculations dogmatiques ni sur leurs mœurs.

Une obscurité presque aussi profonde couvre l'hérésie du docétisme, nom qui se rencontre pour la première fois, au IIe siècle, dans un écrit de l'évêque d'Antioche Sérapion [3], bien qu'il soit plus ancien qu'on n'est généralement porté à le croire [4]. On ignore, en effet, si ce nom désigne une secte, comme le prétendent Clément d'Alexandrie et Théodoret [5], ou simplement une opinion très-répandue, surtout parmi les

[1] I Tim. VI, 20. — Luc XI, 52. — Gnose, savoir supérieur, science mystérieuse, réservée aux initiés, doctrine ésotérique opposée à la πίστις ou la foi vulgaire. Dans le N. T., ce mot signifie le plus souvent la parfaite connaissance des vérités du christianisme, quelquefois même l'exacte observation de ses préceptes. — Voy. *Horn*, Biblische Gnosis, Hann., 1805, in-8°.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 26; III, c. 3. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. II, c. 13; III, c. 28. — *Épiphane*, Hæres. XXI, XXII, XXVIII. — Cf. *Paulus*, Historia Cerinthi, Ienæ, 1799, in-8°.

[3] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 12. — Cf. *Niemeyer*, Comment. de Docetis, Halle, 1823, in-4°.

[4] *Jérôme*, Adv. Luciferianos, dans ses Opp., T. IV, P. II, p. 304.

[5] *Clément*, Stromat., lib. III, c. 13. — *Théodoret*, Hæret. fabul., lib. V, c. 12.

Gnostiques, ainsi que l'affirment Épiphane et Philastre [1]. Quoi qu'il en soit, les Docètes ne reconnaissaient dans la personne du Sauveur que la nature divine, et, pour sauvegarder le principe de l'immatérialité de Dieu, ils expliquaient par la supposition d'un corps apparent les faits de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ. Intelligence du premier ordre, le Christ, disaient-ils, ne pouvait s'abaisser jusqu'à emprunter une enveloppe terrestre à la matière corrompue. Cette opinion se retrouve au fond de toutes les théories gnostiques, dont nous allons maintenant essayer de résumer les caractères principaux.

En s'adressant au christianisme, les chefs du gnosticisme furent sans aucun doute guidés par l'espoir de trouver dans la religion nouvelle la solution des questions qui préoccupaient alors les écoles ; mais ils s'aperçurent bientôt que l'enseignement apostolique était loin de répondre aux exigences de la spéculation. Ils entreprirent donc de combler les lacunes qu'ils y remarquaient et en même temps de donner au christianisme l'ordonnance systématique qui lui manquait, en le fondant avec les systèmes cosmologiques et théosophiques de la Grèce et de l'Orient.

Le problème capital et le plus difficile consistait à expliquer comment un monde matériel peut être l'œuvre d'un être spirituel, ou, en d'autres termes, comment le fini est issu de l'infini. Pour le résoudre, ils eurent recours à l'antique théorie de l'émanation. A côté de ce problème cosmogonique s'en dressait un autre presque aussi ardu, celui de l'origine du mal : comment concilier l'existence du mal dans le monde avec l'idée de la perfection absolue du Créateur ? Pour répondre à

[1] *Épiphane*, Hæres. XXIII, XXIV. — *Philastre*, De hæresibus liber, c. 31, 32, 40, 42, 44, 45.

cette grave question, les Gnostiques empruntèrent à l'Asie centrale son dualisme ; mais les uns firent du principe du mal un être personnel et actif, semblable à l'Ahrimane du Zend-Avesta, tandis que les autres, se rapprochant plutôt du panthéisme néoplatonicien, placèrent la cause du mal dans la matière inerte, ténébreuse, chaotique, en sorte que, pour ces derniers, Satan n'était pas le principe éternel du mal, mais le fils de la matière, comme le Typhon égyptien. De là deux grandes écoles gnostiques ayant pour principe commun l'émanation : émanation du sein de Dieu de toutes les substances spirituelles, dégénération progressive d'émanation en émanation, rédemption et retour de tous les êtres spirituels dans le sein de Dieu ; mais différant entre elles (sans tenir compte, bien entendu, des détails) en ce que l'une s'appuie plutôt sur le dualisme de la Perse, et l'autre sur l'idéalisme ou le panthéisme néoplatonicien.

§ 24.

Gnostiques dualistes. — Saturnin. — Basilides.

Saturnin d'Antioche, qui vécut sous l'empereur Adrien, admettait deux principes ennemis, qu'il nommait, dit-on, le Père inconnu [1] et Satan. Du Père est émané le monde des êtres spirituels ou des forces (δυνάμεις), sur les limites duquel Saturnin place les sept Esprits sidéraux [2], qui ont créé le monde visible et formé l'homme de la matière éternelle, en

[1] Πατὴρ ἄγνωστος, le Zerouané akeréné du Zend-Avesta.

[2] Ἄγγελοι κοσμοκράτορες, les Amshaspands du Zend-Avesta, les Élohim de la Bible.

se laissant guider par un souvenir confus de l'image de Dieu. Leur pouvoir borné ne leur ayant pas permis de donner la dernière perfection à leur ouvrage, l'homme était sorti de leurs mains rampant comme un ver de terre; mais ému de compassion à la vue de cet être misérable, le Dieu inconnu l'anima d'une étincelle de la vie divine (πνεῦμα). De son côté, Satan, par jalousie, créa à sa propre image une race de démons [1], qui séduisent les hommes méchants et s'en font des auxiliaires contre les bons. Prenant en pitié le sort des hommes vertueux, le Dieu inconnu envoya sur la terre sa puissance suprême [2], le Christ, l'Esprit de lumière, pour qu'il délivrât l'homme de la puissance de Satan et purifiât le monde. L'homme doit contribuer à son salut en s'abstenant de tout ce qui le rend esclave de la matière, c'est-à-dire en menant une vie ascétique et contemplative. Ce système de Saturnin est encore très-sobre; celui de Basilides, son compatriote et son contemporain, est déjà plus compliqué et il offre aussi de plus grands rapports avec le christianisme. Selon Basilides, du Dieu ineffable (Θεὸς ἄῤῥητος) sont émanés sept éons ou attributs hypostasiés, qui forment avec lui la sainte ogdoade [3]. De ces sept éons, qui n'étaient pas, dans la pensée de Basilides, des personnes distinctes, puisqu'ils sortaient de Dieu et rentraient en lui, mais qui étaient à la fois idées et génies, émanaient, par séries septennaires, d'autres éons de moins en moins purs, se réfléchissant les uns dans les autres et formant en tout trois cent soixante-cinq mondes intellectuels ou

[1] Les Dews du Zend-Avesta.

[2] Ἄμορφος, ἀγέννητος δύναμις, c'est-à-dire puissance sans corps et inengendrée.

[3] Voici leurs noms ; Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Σοφία, Δύναμις, Δικαιοσύνη, Εἰρήνη, c'est-à-dire l'Intelligence ou la Raison, le Verbe ou la Parole, la Prudence, la Sagesse, la Force ou le Courage, la Justice et la Paix.

cieux (οὐρανοι), dont le dernier était gouverné par le Dieu des Juifs (Ἄρχων) et ses éons. Les Basilidiens exprimaient ce nombre mystérieux de 365 par le mot Abraxas, qui désignait ainsi l'ensemble des intelligences du plérôme ou des manifestations du Dieu ineffable.

Le principe du mal, les ténèbres, aspirant à se mêler à la lumière, à se confondre avec elle, envahirent le monde intellectuel et y jetèrent la confusion. Dieu voulut y rétablir l'harmonie. A cet effet, il ordonna à l'Archon ou dieu des Juifs et à ses éons de créer de la matière le monde sublunaire, qui doit servir de théâtre à la crise de séparation (διάκρισις) de la lumière d'avec les ténèbres, puis l'homme en qui l'artisan du monde concentra toutes les forces matérielles et la force spirituelle qu'il possédait en lui-même. Le but ne fut point atteint. Il fallut, pour opérer la diacrèse, que le premier des éons (Νοῦς), à qui les disciples de Basilides donnaient le nom symbolique de Kaulakau [1], descendît lui-même sur la terre et s'unît au plus vertueux des hommes, à Jésus, au moment de son baptême. Dès qu'il reconnut dans la parole du Sauveur l'expression de la volonté de Dieu, dont il avait été jusque-là l'instrument inconscient, l'Archon s'y soumit ; car il n'est pas méchant, mais faible. On entre dans le royaume de Dieu par la foi (πίστις), état mystique de l'âme qui la met en communication directe avec le monde supérieur, et parfaitement compatible d'ailleurs avec le reniement de Jésus, qui a été crucifié non pas pour les péchés des autres hommes, substitution tout à fait contraire à la justice de Dieu, mais pour les péchés qu'il avait commis lui-même ; car il était homme et l'homme est pécheur par sa nature.

[1] *Ésaïe*, XXVIII, 10, 13 : קַו לָקָו, littéralement : ligne après ligne.

Cette secte, qui appuyait ses doctrines sur la tradition d'un disciple de l'apôtre Pierre, existait encore comme parti vers l'an 400 ; mais elle était bien dégénérée. Déjà le fils de Basilides, Isidore, avait altéré le système de son père en y introduisant le docétisme, en faisant l'Archon méchant et en manifestant un éloignement plus prononcé pour les institutions juives. Le germe d'immoralité qui se trouvait au fond des opinions de Basilides sur l'apostasie et le martyre, ne manqua pas non plus de se développer, et les derniers Basilidiens se rendirent justement odieux par l'extrême licence de leurs mœurs.

§ 25.

Gnostiques panthéistes. — Valentin. — Les Ophites.

Les deux systèmes que nous venons d'analyser, présentent encore des lacunes évidentes ; celui de Valentin d'Alexandrie († vers 160), qui prétendait l'avoir reçu d'un disciple de Paul, est plus complet, plus ingénieux, plus poétique. En voici les traits principaux :

Dans les profondeurs de l'Absolu, dans l'Abîme [1] qu'aucune intelligence ne saurait sonder, existait de toute éternité la Pensée [2], la conscience objective, dont l'Absolu se servit pour ses manifestations ou ses déploiements, après des siècles de repos et de silence. Sa première manifestation s'opéra par trois projections (προβολαι) successives d'éons (διαθέσεις, δυνάμεις, αἰῶνες) dont l'émanation eut lieu par couples ou syzygies (συζυγίαι) [3]. De la

[1] Βυθός, Προπάτωρ, Προαρχή, l'Ammon-Ré des Égyptiens.

[2] Ἔννοια, Σιγή, la Neith des Égyptiens.

[3] A savoir : Νοῦς ou Μονογενής, Λόγος, Ἄνθρωπος, éons mâles, Ἀλήθεια, Ζοή, Ἐκκλησία, éons femelles.

seconde syzygie ou de la Parole et de la Vie émana à son tour une décade, et de la troisième, une dodécade, qui complétèrent l'ensemble des déploiements ou des manifestations hypostasiées du Dieu innommable et qui forment le monde des intelligences divines ou le plérôme (πλήρωμα), opposé à la matière, au chaos, qui n'est que ténèbres et vide (κένωμα, σκότος), Valentin n'admettant pas le dualisme asiatique. Le dernier éon de la dodécade, le plus éloigné de l'Être suprême et par conséquent le moins pur, la Sophia, consumée du désir de se réunir à l'Absolu, de la passion de le connaître, donna naissance à un être imparfait, la Sophia Achamoth [1], qui, en errant hors du plérôme, tomba dans le chaos, communiqua à la matière des germes de vie et enfanta le Démiurge, principe de la vie psychique, être mixte tenant à la fois de la nature divine et de la nature physique.

Cependant, afin de rétablir dans le plérôme l'harmonie troublée par la chute de la Sophia, l'Être suprême envoya à son secours l'éon Horos, et, de son côté, la première des intelligences célestes engendra une nouvelle syzygie, le Christ et le Saint-Esprit [2], qui expliquèrent aux autres éons le mystère des déploiements du Dieu suprême. Pleins de reconnaissance envers l'Absolu, qui avait délivré la Sophia, les éons voulurent le glorifier par une créature qui réunît tout ce qu'il y avait d'excellent dans leur nature. Ce nouvel éon fut Jésus, le premier-né de la création, destiné à jouer dans le monde inférieur le même rôle de rédempteur que le Christ, le premier-né de l'émanation, avait joué dans le monde des intelligences.

Ce monde inférieur était l'œuvre du Démiurge, qui l'avait

[1] Ἡ κάτω Σοφία, Ἀχαμώθ.
[2] Osiris et Isis dans la religion de l'Égypte.

créé de la matière sous la direction de sa mère et de l'éon Jésus. Il avait séparé le principe hylique ou matériel et le principe psychique confondus dans le chaos, et du dernier il avait formé les six Génies planétaires à l'image du monde supérieur; mais il avait voulu former l'homme à sa propre image. La Sophia déjoua son dessein en communiquant à sa créature une étincelle de la lumière divine (πνεῦμα) et en l'élevant ainsi au-dessus de son créateur lui-même. Irrité de trouver dans son ouvrage une intelligence supérieure à la sienne, le Démiurge arracha l'homme du paradis et le précipita de cette région aérienne sur la terre; puis il revêtit son âme d'un principe hylique qui le soumit à l'influence de Satan, le méchant fils de la matière. L'homme est donc composé de trois parties : le πνεῦμα ou l'intelligence, dont l'origine est divine, la ψυχή ou l'âme, qu'il tient du Démiurge, et le σῶμα ou le corps, qui provient de la matière (ὕλη). L'œuvre du rédempteur ou de l'éon Jésus consiste à séparer ces trois principes.

De même qu'ils distinguaient trois éléments dans l'homme, les Valentiniens distinguaient trois sortes d'homme : les hommes purement matériels ou hyliques, les Païens, appartenant au royaume de la matière ou de Satan; les hommes psychiques, ou les Juifs et les Chrétiens vulgaires, soumis au Démiurge, devant lequel ils tremblent; les Pneumatiques ou les Gnostiques, qui se sont élevés à la connaissance des choses divines. Dans tous les temps, le Sauveur a suscité parmi les Païens et les Juifs des hommes qui, armés, à divers degrés, de forces divines, leur ont révélé les choses futures d'une manière obscure et confuse. Peu satisfait lui-même du présent, le Démiurge promit un Messie à son peuple chéri, qui le regardait comme le Dieu suprême, et il lui envoya, en effet, ce libé-

rateur, à qui il forma un corps d'éléments éthérés et qu'il munit, autant que cela lui était possible, de forces psychiques. Le Messie parut donc sur la terre, et l'éon Jésus s'unit à lui au moment du baptême; mais il s'en sépara avant la passion: de là, les défaillances du Messie à l'approche de la mort. Pour croire à ce Messie psychique, les Juifs et les Chrétiens vulgaires ont besoin de prophéties et de miracles, parce qu'ils ne se soumettent qu'à l'autorité; mais les Pneumatiques sont amenés au vrai Sauveur par la puissance de la vérité, qui leur inspire la foi vraie, la conviction intime. Après le complet développement de l'élément spirituel arrivera le rétablissement de toutes choses (ἀποκατάστασις). Le Sauveur reconduira dans le plérôme la Sophia Achamoth, escortée de tous les chrétiens qui, en se spiritualisant de plus en plus, en se perfectionnant de plus en plus dans la gnose, dans la connaissance supérieure, seront devenus de véritables pneumatiques; le Démiurge, comme ami de l'époux, demeurera avec les psychiques sur les confins du plérôme; la matière avec les hyliques sera consumée par le feu et rentrera dans le néant.

Quoique peu propre à satisfaire le chrétien ou le philosophe, ce système exerça une grande influence, parce qu'il offre un ensemble à la fois ingénieux et imposant d'enseignements graves et sérieux. Valentin trouva partout en Égypte, à Rome, dans l'île de Chypre, des disciples enthousiastes. Cependant, comme il n'est pas dans la nature de l'esprit humain de rester invariablement attaché aux opinions d'un homme, sa doctrine ne tarda pas à subir d'importantes modifications. Sans parler de Secundus, qui en revint au dualisme zoroastrien, en faisant dériver le principe du mal de Dieu même, Ptolémée, autre disciple de Valentin, simplifia considérablement la théorie des éons et admit entre Dieu et le

monde un rapport plus direct que son maître. En ce point, il se rapprocha de la doctrine de l'Église ; il s'en rapprocha aussi par l'interprétation fort habile et fort judicieuse qu'il appliqua à l'Ancien Testament, comme par la relation typique qu'il établit entre les deux alliances[1]. Cependant ce qui caractérise encore mieux sa doctrine, c'est sa tendance pratique et morale, si contraire à la théorie valentinienne. Sous ce rapport, il convient de placer à côté de lui Héracléon, qui cultiva aussi l'exégèse et crut découvrir dans l'Évangile selon saint Jean les principaux éons du gnosticisme ; tandis que Marcus, autre disciple de Valentin, qui se vantait de posséder une révélation supérieure à toutes les révélations, et qui chercha à fondre avec ses propres doctrines les philosophèmes de Pythagore et les spéculations de la kabbale, s'éloigna de l'Église chrétienne au point de n'en guère conserver que les formes extérieures.

Aux systèmes religieux panthéistiques de l'Asie mineure et de l'Égypte se rattache la théorie métaphysique des Ophites, qui offre avec celle de Valentin d'assez grandes analogies, bien qu'elle s'en écarte sur un point essentiel, en tant qu'elle admet l'éternité de la matière, sans en faire toutefois un être personnel et actif. Comme Valentin, les Ophites donnaient à l'Être infini et incompréhensible le nom symbolique d'Abîme (Βυθός), et à sa première émanation celui de Pensée (Ἔννοια) ou de Silence (Σιγή). De l'Abîme et de la Pensée émanèrent le Premier homme et, à ce qu'il paraît, le Second homme ou le Fils de l'homme avec l'Esprit-Saint, qu'ils appelaient aussi la Mère des vivants ou la Sophia céleste (ἡ ἄνω Σοφία). Ces types de l'humanité donnèrent naissance, à leur

[1] Voir sa Lettre à Flora, dans *Épiphane*, Hæres. XXXIII.

tour, au Christ, principe mâle et parfait de la lumière, et à la Sophia Achamoth, principe femelle et imparfait, qui n'avait plus en elle qu'une parcelle de la lumière divine. En face du monde de la lumière, les Ophites plaçaient l'eau, les ténèbres ou le chaos, principe matériel et éternel, et, pour mettre en relation les deux mondes, ils racontaient, comme Valentin, que la Sophia Achamoth, tombée dans le chaos, enfanta le créateur du monde, Jaldabaoth, fils du chaos et seul Dieu connu des Juifs. Jaloux de passer pour l'Être suprême, Jaldabaoth, secondé par les six Génies planétaires émanés de lui, Jao, Sabaoth, Adonaï, Éloï, Oraïos et Astaphaïos, résolut de faire l'homme à son image et de l'animer du principe pneumatique qu'il tenait de sa mère; mais bientôt il s'aperçut avec terreur et dépit qu'en se privant de ce principe en faveur de sa créature, il avait créé un être supérieur à lui-même. Le mal était sans remède. Pour empêcher au moins l'homme d'arriver à la connaissance de Dieu, il lui défendit de manger du fruit de l'arbre de la science, et, dans la fureur qui le transportait, il plongea ses regards dans la matière : son image s'y réfléchit, s'anima et devint un être plein de haine, de malice et d'envie, Satan, l'Esprit-Serpent (Ὀφιόμορφος). Cependant la Sophia, irritée de la méchanceté de son fils et voulant ramener à soi la lumière dispersée dans le monde, se servit de l'inimitié d'Ophiomorphos contre son père pour inciter l'homme à violer le commandement de Jaldabaoth, et celui-ci, pour punir sa créature de sa désobéissance, la précipita sur la terre, le dernier des corps de l'univers, et la soumit à toutes sortes de maux. Mais la Sophia n'abandonna pas l'homme dans sa détresse : elle suscita de temps en temps des prophètes pour relever son courage et ses espérances; cependant il lui fut impossible de l'affranchir complétement du pouvoir de

son créateur. Cette tâche était réservée au Christ, qui, envoyé à cet effet sur la terre par le Dieu suprême, s'unit à l'homme Jésus afin d'abolir, par son intermédiaire, le culte de Jaldabaoth et de détruire son empire. Jaldabaoth se vengea en faisant mourir Jésus sur la croix; mais sa mort n'empêcha pas son œuvre de se poursuivre. La Sophia finira par rentrer dans le plérôme, accompagnée des hommes spirituels, tandis que le dieu des Juifs, épuisé par sa lutte avec Dieu, tombera dans les profondeurs de la matière. Ainsi ce que les livres sacrés des Juifs appellent la chute, était pour les Ophites le moment de la transition de l'ignorance à la connaissance, le passage de l'état d'innocence à une conscience supérieure, et voilà pourquoi ils rendaient un culte au Serpent, cause de ce progrès, comme à la sagesse incarnée, comme à la source de la gnose (ἀρχὴ γνώσεως). Pas une secte gnostique ne poussa d'ailleurs plus loin qu'eux la haine contre le judaïsme. Quelques-uns allèrent jusqu'à honorer comme des victimes de Jaldabaoth les hommes les plus pervers de l'histoire sainte, tels que le meurtrier Caïn, d'où leur vint le nom de Caïnites, ou le traître Judas, en qui ils voyaient un homme supérieur, qui s'était élevé au-dessus des préjugés des autres apôtres et n'avait livré Jésus à ses ennemis que parce qu'il savait que sa mort détruirait le royaume du Démiurge[1]. D'autres cependant, comme les Séthiens, réprouvaient d'aussi coupables aberrations et proclamaient saints les patriarches et les prophètes. Les Ophites n'avaient point encore entièrement disparu dans le VI[e] siècle[2].

[1] *Épiphane*, Hæres. XXXVIII, c. 3.
[2] Cod. Justinian., lib. I, tit. V, ll. 18, 19, 21. — Cf. *Fuldner*, De Ophitis, Rintel, 1834, in-4°.

§ 26.

Gnostiques éclectiquès. — Carpocrate et Épiphane. — Bardesane. — Tatien. — Marcion.

Gesenius, De inscriptione phœnicio-græcâ in Cyrenaïca nuper repertâ, Halle, 1825, in-4°. — *Fuldner*, De Carpocratianis, dans Illgen, Historisch-theolog. Abhandlungen, Leipzig, 1824, t. III, p. 180 — *A. Hahn*, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus, Leipz., 1819, in-8°. — *H.-A. Daniel*, Tatianus der Apologet, Halle, 1837, in-8°. — *A. Hahn*, De gnosi Marcionis antinomi, Regiom., 1820, in-4°.

Dans les sectes gnostiques dont nous venons de résumer les théories aussi brièvement, aussi clairement qu'il nous a été possible, et aussi fidèlement que nous l'ont permis les lacunes de la tradition et les contradictions de l'histoire ecclésiastique, il est certain que l'on remarque à peine quelques faibles traces des dogmes principaux du christianisme, et il n'est pas moins certain qu'il eût été impossible de concilier deux systèmes aussi opposés que le système gnostique, avec son conflit éternel de l'esprit et de la matière, et le système orthodoxe, avec sa tendance à unir le divin et l'humain, le spirituel et le matériel en une unité concrète. Cependant comme toutes ces sectes s'accordaient à reconnaître le christianisme pour la forme la plus parfaite sous laquelle se soit jamais manifestée la conscience religieuse, cela suffit assurément pour qu'on les compte au nombre des sectes chrétiennes. Plusieurs historiens n'ont point été de cet avis; ils ont passé sous silence non-seulement les véritables Gnostiques, dualistes ou panthéistes, mais même d'autres Gnostiques, que nous distinguerons par le nom d'éclectiques, parce qu'ils ne se sont pas contentés d'édifier leurs théories méta-

physiques sur le dualisme oriental ou le panthéisme néoplatonicien, mais qu'ils ont emprunté leurs matériaux à toutes sortes de systèmes et qu'ils ont pensé et écrit dans un autre esprit que les Gnostiques proprement dits, en sorte que leurs doctrines, chrétiennes au fond, n'ont plus de commun avec le gnosticisme que quelques idées générales. Parmi ces sectes gnostico-éclectiques, les unes étaient panthéistes, les autres penchaient vers le dualisme ; mais chez toutes, on remarque une tendance très-hostile au judaïsme. A la première classe appartiennent l'égyptien Carpocrate, contemporain de Valentin, et son fils Épiphane, qui enseignaient que le Dieu inconnu (Πατὴρ ἄγνωστος) est un (μονάς, μία ἀρχή), que tout émane de lui, que tout rentrera en lui. Mais les Anges créateurs du monde (Ἄγγελοι κοσμοποιοί), déchus de cette unité par orgueil et par ambition, s'opposent à ce retour par des prescriptions religieuses, dont la première est la loi juive. Un petit nombre de sages, Platon et Pythagore, Moïse et Ésaïe, Zoroastre et Aristote, ont déjà triomphé de cette opposition et sont rentrés dans la monade, de même que Jésus, qui a aboli la loi juive ; aussi leurs images figuraient-elles, à côté de celle du prophète de Nazareth, au centre du temple élevé par Épiphane dans l'île de Céphalléne. Selon les Carpocratiens, et notamment les Antitactes, une de leurs branches, la justice consiste non dans les œuvres, mais dans la foi et la charité, c'est-à-dire dans une soumission absolue à la loi de la communauté. Ils rejetaient toute loi, même morale, et toute religion positive, comme des infractions à la grande loi de la nature. On comprend dans quels désordres de pareils principes pouvaient les entraîner et les entraînèrent en effet, si l'on doit admettre sans réserve le témoignage de leurs adversaires.

A la seconde classe des sectes gnostico-éclectiques se rattache Bardesane d'Édesse, qui vécut dans la seconde moitié du IIe siècle. Auteur de plusieurs ouvrages théologiques dont il ne reste plus, malheureusement, que d'insignifiants fragments, et d'hymnes religieuses, qui se chantèrent longtemps dans les églises de la Syrie, ainsi que celles de son fils Harmonius, même après leur excommunication comme hérétiques, Bardesane avait étudié les doctrines des théosophes de l'Orient et des gymnosophistes des Indes avec autant de soin que les systèmes des philosophes de la Grèce. Animé d'ailleurs d'une piété sincère et profonde, fortement attaché à la religion chrétienne pour laquelle il avait bravé le martyre, il tomba dans l'hérésie en essayant de résoudre des problèmes dont cette religion ne lui offrait pas des solutions satisfaisantes : tel, entre autres, celui de la création, dont il se faisait une idée aussi éloignée du gnosticisme que du christianisme. D'après son système, le monde n'est pas l'œuvre du Dieu suprême, mais du Christ, le Fils du Dieu vivant, et du Saint-Esprit, sa sœur et son épouse, de qui émanèrent deux syzygies d'éons, Maio et Jabscho, Nouro et Rucho, génies de la terre et de l'eau, du feu et de l'air. C'est avec l'aide de ces quatre éons que le Christ et l'Esprit créèrent le monde visible, dont ils donnèrent le gouvernement, sous leur autorité suprême, aux sept Génies sidéraux. Comme le monde, le corps de l'homme est fatalement soumis aux volontés de ces génies ; mais son âme jouit d'une liberté entière, parce qu'elle est née de l'Esprit; cependant elle est exposée aux tentations du mal, de Satan, fils de la matière éternelle. Dégradée par sa chute, elle n'avait aucune connaissance de sa nature céleste, avant que le Christ vînt lui révéler sa haute origine. Pour remplir cette mission, il prit un corps céleste qui ne souffrit

la mort qu'en apparence; puis il remonta dans le plérôme. Depuis qu'elles ont reçu ses enseignements, les âmes soupirent après leur patrie véritable, où elles retournent après la mort, revêtues d'un corps céleste, le corps terrestre devant être anéanti. Telles étaient aussi, à peu près, les opinions de Tatien († 174), syrien de naissance et ami de Justin le Martyr, qui essaya d'expliquer par le dualisme l'origine du mal dans le monde. Selon lui, la première émanation de Dieu est sa Pensée ou son Esprit, dont sortit le Logos ou la Parole créatrice. L'âme humaine se compose de deux parties, l'une psychique, l'autre pneumatique. Le devoir de l'homme est d'assurer la prépondérance à ce dernier principe, seul bon, divin, immortel. Pour cela, il doit se détacher de plus en plus du monde, œuvre du démiurge Jéhovah, en marchant sur les traces du Sauveur, en se refusant tous les plaisirs physiques et en se soumettant à des abstinences si sévères que ses disciples en ont reçu le nom d'Encratites ou Abstinents.

Il ne nous reste plus à parler que de Marcion de Sinope, le plus remarquable des chefs gnostiques et le plus dangereux, à ce qu'affirme Tertullien qui a beaucoup écrit contre lui; mais Marcion était-il réellement un gnostique? La question paraîtra sans doute étrange en présence du témoignage unanime des apologistes chrétiens, et l'on ne peut contester, en effet, qu'il avait adopté certaines formules gnostiques, qu'il avait apprises du syrien Cerdon, pendant son séjour à Rome (vers 140). Toutefois il semble impossible qu'un homme d'un esprit aussi ferme, aussi indépendant, aussi lucide, ait compris les théogonies gnostiques autrement que comme des allégories; car il est positif qu'il témoigna toujours un aussi profond dédain pour la spéculation pure que pour la religion juive, à laquelle il avait voué une haine qu'il étendait aux

Judéo-Chrétiens encore nombreux dans l'Asie Mineure. Au reste, il n'est pas facile de se faire une idée nette et complète de sa doctrine d'après les écrits des hérésiologues et les réfutations de Tertullien. Il distinguait, dit-on, trois principes (ἀρχαί) : le Dieu bon (Θεὸς ἀγαθός), le Créateur juste (Δημιουργὸς δίκαιος) et la matière éternelle (ὕλη), dont le roi est le Malin (ὁ Πονηρός) ou le diable (ὁ Διάβολος) ; mais on ne nous apprend pas quels rapports métaphysiques il établissait entre eux. Le Démiurge a créé le monde et l'homme, sa propre image, de la matière, à laquelle il a imprimé nécessairement, dans cette œuvre de création, le sceau de son pouvoir restreint et de ses idées bornées. Trop faible pour résister à l'élément matériel dont son corps est formé, l'homme céda aux suggestions du Malin et il s'exposa ainsi à la justice rigoureuse du Créateur. Un petit nombre excepté, tous les descendants du protoplaste se corrompirent de plus en plus. Le Démiurge irrité les abandonna donc au pouvoir des démons, ne se réservant que les justes, pour en former son peuple chéri, le peuple juif, à qui il donna la loi des œuvres et qu'il secourut de tout son pouvoir, mais sans succès, dans sa lutte contre l'empire du mal. Plein d'un immense amour pour l'humanité, le Dieu bon voulut enfin faire cesser cette lutte inégale, en ramenant à lui les hommes par l'amour, sans contrainte aucune. Il envoya en conséquence sur la terre le Christ avec ordre de leur révéler à tous, aux Païens aussi bien qu'aux Juifs, son essence restée jusque-là inconnue. Le Christ apparut inopinément dans la synagogue de Capernaüm, revêtu d'une apparence de corps, et jeta, à l'heure même, les fondements d'un nouveau royaume spirituel. Sa passion, sa mort ne furent qu'apparentes ; car pour souffrir et mourir, un corps réel lui eût été nécessaire, et il n'aurait pu en prendre un de cette nature,

sans se soumettre en même temps au pouvoir du Démiurge. Il semble que, pour Marcion, le Christ n'était, à proprement parler, que la personnification de l'idée de la rédemption. Ceux qui croient en lui et qui, par amour pour Dieu, mènent une vie sainte, c'est-à-dire sévèrement ascétique, jouiront dans son royaume d'une félicité parfaite; ceux qui restent attachés au Démiurge recevront, selon leurs œuvres, après un juste jugement, soit une félicité bornée dans le sein d'Abraham, soit une condamnation. Quant aux hommes morts avant l'apparition du Sauveur, Marcion enseignait que, touché de compassion envers eux, le Christ était descendu aux enfers pour leur offrir le salut à tous, bons ou méchants, païens ou juifs; que les païens et les maudits de l'Ancien Testament avaient cru en lui, mais que les justes de l'Ancienne Alliance, habitués à obéir au Démiurge, avaient, comme les Juifs, refusé de l'écouter.

Marcion avait été chrétien et chrétien zélé dans sa jeunesse. Si, dans son âge mûr, il renia la doctrine orthodoxe, c'est qu'elle n'expliquait pas d'une manière satisfaisante pour lui les contradictions ou antithèses qu'il remarquait entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il était choqué surtout des anthropomorphismes qui abondent dans les livres des Juifs, en sorte qu'il ne put se persuader que Jéhovah fût le Dieu suprême, comme l'Église orthodoxe l'enseignait. Les opinions des apôtres sur le chiliasme et la parousie ne lui déplaisaient pas moins, il les croyait entachées de judaïsme; aussi rejetait-il, sans hésiter, les écrits apostoliques qu'il supposait avoir été composés sous l'influence des croyances juives, ou du moins il les soumettait à un travail d'épuration, auquel présidaient — est-il nécessaire de le dire? — les préjugés du sectaire plutôt que la saine critique de l'érudit. Son principal

ouvrage, les *Antithèses*, est malheureusement perdu. C'est dans ce livre qu'opposant Jéhovah au Dieu de l'Évangile, le Messie prédit par les prophètes au Christ, les cérémonies des Juifs à celles des Chrétiens, il s'attachait à faire ressortir les différences des deux économies, différences qui n'échappaient pas non plus aux docteurs de l'Église, mais qu'ils essayaient de concilier au moyen de l'interprétation allégorique, méthode que Marcion rejetait absolument pour s'en tenir au sens littéral, se montrant sur ce point supérieur à son siècle. Par ce travail d'une critique peu exercée et peu judicieuse, les nombreux écrits, Actes, Évangiles ou Épîtres, dont l'Église était inondée depuis les apôtres, se trouvèrent réduits pour lui à dix Épîtres de saint Paul, l'apôtre par excellence, et à l'Évangile du Seigneur, qu'on croit identique avec celui de Luc. De tout temps, la tradition a accusé Marcion d'avoir même retranché de ces écrits sacrés ce qui contredisait sa doctrine et sa morale [1]; mais l'accusation est réfutée par cet aveu de Tertullien qu'il y reste assez de choses qu'une interprétation forcée peut seule concilier avec sa théorie [2], en sorte que, malgré les recherches laborieuses des savants allemands, c'est encore une question de savoir si Marcion a réellement falsifié l'Évangile selon saint Luc, ou s'il ne se serait pas plutôt servi de l'Évangile dont celui de Luc a été tiré? Jusqu'ici la balance penche en faveur de Marcion [3]. On lui a reproché également d'avoir altéré les Épîtres de saint Paul [4]; mais la science moderne a prouvé que des altérations dont on l'accuse,

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 27, § 2; III, c. 11-12.
[2] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. V, c. 13, 21.
[3] *F.-J.-C. Löffler*, Dissert. quâ Marcionem Pauli Epistolas et Lucæ Evangelium adulterasse dubitatur, Francof., 1788, in-4°. — *Gratz*, Kritische Untersuchung über Marcions Evangelium, Tüb., 1818, in-8°. — *Ritschl*, Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas, Tüb., 1846, in-8°.
[4] *Épiphane*, Hæres. XLII, c. 9.

les unes sont les leçons véritables, les autres des corrections parfaitement justifiées, et qu'un petit nombre seulement, sans importance dogmatique, offrent des variantes que l'on ne peut accepter, mais que l'ultra-paulinisme de Marcion devait préférer[1], en l'absence de toute raison déterminante, dans un temps où l'art de la critique du texte sacré était à peu près inconnu. Son école marcha résolument sur ses traces dans la voie d'un scepticisme éclairé. Apelles, un de ses plus illustres disciples, n'hésita pas non plus à signaler des contradictions dans l'Ancien Testament et à en déduire la diversité d'origine des livres qui le composent. Il ne resta pas d'ailleurs servilement attaché à la doctrine de son maître ; il la modifia, au contraire, sur celle de Valentin au point de vue spéculatif, et la simplifia, d'un autre côté, en n'admettant qu'un seul principe, le Dieu parfait, dont la puissance créatrice est concentrée dans le Christ, l'Ange illustre, l'Ange de feu. En descendant sur la terre, à la prière du Démiurge, pour rétablir l'harmonie entre le monde inférieur et le monde supérieur, le Christ emprunta aux éléments un corps matériel, qu'il leur rendit lorsqu'il remonta au ciel.

Quelque jugement que l'on porte sur la théorie dogmatique des Marcionistes, on doit reconnaître que cette secte, une des plus remarquables du IIe siècle, a rendu des services en contribuant à dégager la religion chrétienne des liens du judaïsme et en éveillant dans l'Église l'esprit de la critique sacrée. Sa morale était austère, ascétique même. Marcion proscrivait le mariage et laissait dans les rangs des catéchumènes ceux de ses disciples qui ne se sentaient pas capables

[1] *F.-G.-J. Schelling,* De Marcione Epistolarum Pauli emendatore, Tüb., 1795, in-4°. — Voy. aussi les dissertations de *Baur*, dans les Theolog. Jahrbücher de *Zeller*, an 1846, cah. 4, et de *Hilgenfeld*, dans le Zeitschrift de *Niedner*, an. 1855, vol. 3.

de garder la plus rigoureuse continence ; mais il rejetait les mystères et permettait aux femmes mêmes de baptiser. Malgré la haine que les Orthodoxes leur portaient, les Marcionistes formèrent une église distincte, très-nombreuse et très-fortement constituée, jusqu'au VIe siècle, où ils finirent par succomber sous les lois les plus sévères.

§ 27.

Montanisme.

Wernsdorf, Comment. de Montanistis, Dantzig, 1751, in-4°. — *Kirchner*, De Montanistis, Iena, 1832, in-8°. — *F.-C.-A. Schwegler*, Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb., 1841, in-8°. — *A. Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, in-8°. — *Baur*, Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen, dans le Jahrbuch de *Zeller*, 1851, p. 538.

Les chefs du gnosticisme avaient usé du prestige que leur enthousiasme et leur science leur assuraient sur les gens simples et même sur les esprits cultivés, pour élever la religion chrétienne au-dessus des idées étroites et matérielles des Chrétiens judaïsants ; ils avaient réussi, mais en exposant le christianisme à un danger beaucoup plus grave, celui de se perdre dans une spéculation sans bornes. Heureusement qu'une énergique réaction fut provoquée à temps dans le sein même du gnosticisme par Tatien, et en dehors par Montan. Phrygien de naissance, Montan qui vivait dans la seconde moitié du IIe siècle, n'était point un esprit philosophique ; loin de là, il avait une imagination mystique, matérielle, et son enthousiasme allait jusqu'à l'extase. Rien ne prouve qu'il se soit donné pour Dieu le Père, comme on l'en a accusé ; mais

il est positif qu'il prétendait recevoir des révélations particulières du Saint-Esprit dans des extases prophétiques, dont les symptômes, tels qu'ils nous sont décrits, offraient des analogies remarquables avec ceux du somnambulisme[1], et il n'est pas moins certain qu'il affirmait que le Paraclet, promis par Jésus à ses disciples, s'était manifesté en lui pour conduire l'Église à sa perfection virile avant la parousie et la fondation du royaume millénaire, dont la capitale devait être, selon lui, non pas Jérusalem, mais la ville phrygienne de Pépuza, où il demeurait[2]. Les Montanistes distinguaient en effet trois périodes ou âges dans l'éducation divine du genre humain : 1° L'âge de la Loi et des prophètes, âge de l'enfance, répondant à la dureté du cœur ; 2° l'âge du Christ et des apôtres, âge de la jeunesse, répondant à l'infirmité de la chair, et 3° l'âge de la manifestation du Paraclet, âge viril, répondant à la sainteté spirituelle, période du vrai christianisme ouverte par Montan et devant durer jusqu'à la fin du monde [3]. Cette doctrine, dont on trouve le germe dans l'Évangile selon saint Jean [4], s'éloignait moins de l'orthodoxie que le gnosticisme ; mais elle était peut-être aussi dangereuse pour la religion chrétienne, qu'elle attaquait dans son principe en ce qu'elle la considérait non pas comme une religion parfaite et définitive, mais comme une institution transitoire et perfectible. Ce point de doctrine excepté, Montan était orthodoxe, et ses sectateurs, dont le plus illustre fut Tertullien [5], ne se faisaient remarquer parmi les Chrétiens que par un ascétisme plus aus-

[1] *Tertullien*, De animâ, c. 9.
[2] *Épiphane*, Hæres. XLIX, c. 1.
[3] *Tertullien*, De virginibus velandis, c. 1.
[4] Jean XVI, 12-13.
[5] Voy. *Neander*, Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung zu dessen Schriften, Berlin, 1825, in-8°.

tère, par la rigueur de leurs jeûnes, par la sévérité de leurs pénitences. Ils se refusaient tous les plaisirs de la vie, s'interdisaient les secondes noces, attachaient un prix excessif au martyre et au célibat, excluaient à jamais de leur église les incontinents, les meurtriers, les idolâtres, condamnaient la science elle-même, et, dans leur orgueil spirituel, ils se donnaient le nom de pneumatiques par opposition aux chrétiens moins parfaits qu'ils qualifiaient de psychiques. Ces sectaires, connus aussi dans l'histoire des hérésies sous le nom de Cataphrygiens et de Pépuziens, furent anathématisés par plusieurs synodes [1], ce qui ne les empêcha pas de se maintenir comme secte dissidente jusqu'au VIe siècle [2]. En Occident, où ils ne se séparèrent jamais de l'Église, ils étaient si nombreux qu'ils furent un instant sur le point de triompher, et que leur influence est encore visible dans quelques-unes des institutions de l'Église romaine.

§ 28.

Novatiens. — Méléciens. — Donatistes.

Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerein, Leipz., 1762-85, 11 vol. in-8°, T. II et IV. — *Valois*, De schismate Donatistarum, dans l'Eusèbe de Cambridge, 1720, 3 vol. in-fol. — *Noris*, Historia Donatistarum, dans le T. IV de ses Opera, Vérone, 1729-32, 4 vol. in-fol.

Il importe moins, dans une histoire des dogmes, de suivre exactement l'ordre chronologique que de rapprocher des doctrines semblables. Nous croyons donc devoir parler ici de trois sectes qui agitèrent l'Église, dans le IIIe siècle, par leur

[1] Ces synodes sont les premiers dont l'histoire fasse mention. *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. V, c. 16.
[2] Cod. Theodos., lib. I, tit. v, ll. 18-21.

rigorisme aussi exagéré que celui des Montanistes. Comme Montan, Novatien, philosophe converti au christianisme, qu'il défendit avec talent [1], ne toucha pas au dogme, quoiqu'il eût des idées particulières sur l'inspiration des Livres saints [2]; mais il s'attaqua à la discipline de l'Église. Il voulait que l'on exclût sans rémission de la communion des fidèles ceux qui péchaient mortellement, sans prétendre cependant leur enlever tout espoir dans la miséricorde divine, c'est-à-dire qu'il refusait à l'Église un pouvoir qu'il accordait à Dieu. Élu évêque de Rome, en 251, par ses partisans qui l'opposèrent à Corneille, Novatien rompit toute relation avec l'Église catholique, qu'il regardait comme souillée, en sorte qu'il rebaptisait tous ceux qui s'en éloignaient pour embrasser son parti et devenir membres de la communauté des Saints ou des Purs. Le même rigorisme produisit en Égypte le schisme de Mélèce, évêque de Lycopolis, qui, pendant la persécution de Dioclétien, se sépara avec éclat de l'église d'Alexandrie, parce qu'elle se montrait trop indulgente envers les *lapsi* [3]. Ce schisme dura peu ; mais il n'en fut pas de même de celui des Donatistes, qui ensanglanta l'Afrique jusqu'au VII[e] siècle. Soulevée par une question de discipline, la controverse prit de plus larges proportions pendant la lutte et s'étendit aux marques de la vraie Église, à l'efficacité des sacrements, à la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible, aux rapports de l'Église et de l'État ; cependant, ce qui la rend surtout importante, c'est la fatale confusion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel qu'amena l'appel porté par les Donatistes devant l'empereur Constantin. Le concile général

[1] *Novatien*, De Trinitate, Oxon, 1724, in-8°.
[2] *Novatien*, Op. cit., c. 29.
[3] *Socrate*, Hist. eccles., lib. I, c. 6.

tenu à Constantinople en 381, condamna à la fois les Novatiens et les Donatistes. Il formula contre ceux-ci les dogmes de l'universalité de l'Église et de la nécessité de la pénitence publique, et il prit contre ceux-là la défense du baptême et du dogme de la rémission des péchés [1].

§ 29.

Manichéisme.

J.-C. Wolf, Manichæismus ante Manichæum, Hamb., 1707, in-8°. — *Bayle*, Dictionnaire historique et critique, art. Manichéens. — *Beausobre*, Histoire critique du manichéisme, Amst., 1734-39, 2 vol. in-4°. — *Reichlin-Meldegg*, Die Theologie des Magiers Manes, Frankf., 1825, in-8°. — *Baur*, Das manichäische Religionssystem, Tüb., 1831, in-8°. — *Archelaüs*, Acta disputationis cum Manete, dans *Gallandi*, Biblioth. Patrum, T. III, p. 569.

Dans le temps même où l'Église combattait pour repousser l'invasion d'un rigorisme anti-évangélique, sans réussir complétement par la raison très-simple qu'elle luttait contre l'esprit du siècle, un autre adversaire s'éleva contre elle en Orient; nous voulons parler du manichéisme. Les origines de cette hérésie sont fort obscures. Les sources orientales sont d'une date relativement récente [2], et les renseignements fournis par les hérésiologues grecs ou latins ne présentent qu'un mélange informe de fables et de contradictions. Ce qui paraît le plus probable, c'est que le chef de cette secte, Mani, appelé aussi Manès ou Manichée, était un de ces Magusiens, partisans du dualisme pur, qui, chassés de leur patrie lors de la restaura-

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 521 et suiv.

[2] *Herbelot*, Bibliotheca orientalis, Paris, 1697, in-fol., art. Mani. — *Silvestre de Sacy*, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Paris, 1793, in-4°, p. 42 et suiv.

tion du royaume et de l'ancienne religion des Perses par les Sassanides, allèrent chercher un asile dans l'empire romain. Ce savant mage, versé surtout dans les théosophies orientales, avait été frappé des analogies qui existent entre le culte de Mithra, le bouddhisme et le gnosticisme, alors très-répandu en Perse [1], et il s'était cru appelé à concilier ces différentes religions, à les identifier de manière à n'en former qu'une seule. Plus hardi que Montan, qui s'était contenté d'affirmer que le Paraclet habitait en lui, il se donna pour le Paraclet lui-même et s'attribua la mission de compléter la révélation chrétienne, qui lui semblait insuffisante en ce qu'elle n'explique ni avec clarté, ni avec détail, le côté physique de l'existence du monde. Voici en peu de mots sa théorie, telle qu'elle était enseignée au IVe siècle de notre ère ; on remarquera qu'elle se rapproche beaucoup du système de Basilides. Dieu, chef du royaume de la lumière, et Satan, prince du royaume des ténèbres, sont deux dieux indépendants l'un de l'autre, ennemis de toute éternité par leur nature même ; mais le premier finira par triompher du second, à qui il est supérieur en intelligence et en force. Ils ont tous deux sous leurs ordres des légions d'éons émanés de leur essence. Après de longues dissensions intestines, la paix s'étant rétablie dans le royaume des ténèbres, Satan rassembla toutes ses forces dans le but d'envahir le royaume de la lumière. Pour empêcher cette invasion, Dieu donna l'existence à la Mère de la vie, qu'il chargea de protéger ses éons et de détruire l'empire du mal. Trop pure pour se mettre elle-même en contact avec la matière, la Mère de la vie engendra un fils à son image, le Premier

[1] *S. de Vries*, De origine et progressu religionis christianæ in veteri Persarum regno, dans le Museum Haganum, Hagæ Comitum, 1774-80, 4 vol. in-8°, T. III, p. 288.

Homme, qui engagea la lutte avec l'assistance des cinq éléments purs. Il fut vaincu ; mais une émanation nouvelle, l'Esprit vivant, le délivra, le ramena dans le royaume de la lumière et le plaça dans la région du soleil et de la lune, où il habite sous le nom du Christ. Cependant le Premier Homme avait perdu dans le combat une partie de son armure ou de sa lumière, c'est-à-dire son fils, qui était tombé dans les ténèbres. Pour l'en retirer, Dieu fit créer par l'Esprit vivant l'univers, où doit s'opérer peu à peu la séparation de la lumière d'avec les ténèbres. Deux éons célestes, l'Esprit et le Christ, attiraient à eux avec tant de force la lumière épanchée dans les ténèbres, que les démons, enchaînés aux astres par l'Esprit vivant, désespérèrent de la retenir, s'ils ne parvenaient à réunir ses rayons épars dans un foyer commun. Satan et ses éons se mirent à l'œuvre : ils créèrent l'homme à l'image du Premier Homme, et concentrèrent dans ce microcosme toute la lumière unie à la matière. Trop sublime pour son corps, l'âme allait s'affranchir de ses chaînes, lorsque le démon créa Ève, dont les charmes séduisirent Adam et l'entraînèrent à un acte de sensualité, qui affaiblit la lumière en la disséminant, en sorte que la postérité d'Adam ne peut plus résister aux séductions de la matière ni aux ruses de Satan. Le misérable état de l'âme, ainsi captive des ténèbres, toucha le Christ, qui voulut la délivrer de son enveloppe matérielle. Il descendit sur la terre revêtu d'un corps apparent. Par sa doctrine et sa force d'attraction, il avait commencé à opérer cette délivrance, lorsque Satan le fit mourir. Imbus de préjugés judaïques, ses apôtres ne l'ont pas compris. Les livres saints que vénère l'Église ne sont pas leur ouvrage ; ils ont été en partie altérés par les démons, en partie composés, longtemps après leur mort, par des auteurs inconnus. Mais Dieu n'a point aban-

donné les hommes. Mani, le Paraclet promis par le Christ, est venu leur révéler le mystère de l'univers et leur apprendre à combattre la matière par l'abstinence des plaisirs sensuels, à absorber le plus possible de lumière divine et à se frayer ainsi la route vers le royaume de la lumière. Ses livres (dont il ne nous reste que des fragments [1]) contiennent la vérité tout entière et rendent inutiles l'Ancien Testament, qui est sans valeur pour les Chrétiens, et le Nouveau, qui ne renferme que quelques parcelles de la vérité [2]. Devenue digne par une vie sainte et pure de s'élever dans le royaume de la lumière, l'âme y arrive, après avoir été purifiée dans la lune et le soleil par l'eau et le feu, tandis que l'âme souillée par les voluptés terrestres rentre dans un autre corps pour recommencer sa carrière d'épuration. Lorsque la séparation de la lumière et des ténèbres sera parfaite, et que tout ce qui est originaire de l'empire du bien y sera retourné, le but de la création du monde sera atteint et la matière sera réduite par le feu en une masse morte. Telle est la doctrine qui exposa les Manichéens à d'atroces persécutions dès la fin du IIIe siècle. Elle se répandit néanmoins avec une surprenante rapidité, et ses sectateurs parvinrent à se maintenir tant en Orient qu'en Occident, sous le nom de Pauliciens et de Cathares, jusqu'à la fin du moyen âge.

[1] Voy. *Fabricius*, Bibliotheca græca, T. V, p. 284 et suiv.
[2] *Trechsel*, Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern, 1832, in-8°.

§ 30.

Patripassiens et Monarchiens.

Kapp, Historia Artemonis et Artemonitarum, Lips., 1737, in-4°. — *Mosheim*, Commentarii de rebus Christjanorum ante Constantinum, Helmst., 1753, in-8°. — *Schleiermacher*, Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität, dans le Theolog. Zeitschrift publié à Berlin par *Schleiermacher*, de *Wette* et *Lücke*, an. 1822, cah. 3. — *Heinichen*, De Alogis, Theodotianis, Artemonitis, Lips., 1829, in-8°. — *Lange*, Der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung, dans le Zeitschrift für hist. Theologie, d'*Illgen*, an. 1832, vol. II, cah. 2, et an. 1833, vol. III, cah. 1 et 2. — *Ullmann*, De Beryllo Bostreno ejusque doctrinâ, Hamb., 1835, in-8°.

La réflexion chrétienne s'était dirigée de bonne heure sur la nature du Fils de Dieu et sur ses rapports avec le Père, et elle s'était livrée avec une entière liberté à des spéculations qui avaient enfanté trois théories très-diverses. Les uns, et c'était le plus grand nombre parmi les docteurs de l'Église, regardaient le Fils et le Saint-Esprit comme des personnes semblables à Dieu, émanées de lui ou engendrées de toute éternité, mais subordonnées au Père. Les autres, pour mettre le principe du monothéisme à l'abri de toute atteinte et sauvegarder l'unité absolue de Dieu, soutenaient qu'on ne doit pas entendre par le Fils et le Saint-Esprit des êtres personnels, mais seulement des forces, des vertus ou des modes d'action du Père. D'accord sur ce point, ils se divisaient sur la manière dont l'Être suprême s'est manifesté aux hommes dans le Christ, et formaient deux partis, les Patripassiens et les Monarchiens. Les Patripassiens, pour relever la dignité du Messie, le regardaient comme une irradiation de Dieu et niaient toute distinction de personnes, toute différence réelle entre Dieu et le Christ, en sorte que, selon eux, l'Être suprême lui-

même aurait été crucifié [1]. Cette opinion fut fort bien accueillie, elle passa même pour orthodoxe pendant au moins deux siècles dans plusieurs églises, notamment à Rome, où Praxéas, confesseur sous Marc-Aurèle, qui avait été envoyé dans cette ville par les Chrétiens de l'Asie Mineure pour combattre les Montanistes [2], enseigna sans contradiction que le même Dieu est à la fois le Père et le Fils, c'est-à-dire le Dieu caché et le Dieu manifesté dans le monde. Quelques années plus tard, vers 230, Noët de Smyrne, chassé de l'église d'Éphèse (où il remplissait vraisemblablement les fonctions de la prêtrise), parce qu'il professait la même doctrine, se retira à Rome et trouva dans l'évêque Calliste un zélé sectateur du patripassianisme [3]. S'il n'est pas certain qu'on doive compter aussi parmi les partisans de cette théorie Bérylle, évêque de Bostre, qui niait l'existence propre et la nature divine du Christ avant l'incarnation, mais qu'Origène amena à reconnaître son erreur [4], on ne saurait hésiter à l'égard de Sabellius, prêtre de Ptolémaïs (de 250 à 260), qui réduisit le patripassianisme en système. Pour Sabellius, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient pas précisément des émanations du Père et bien moins encore des personnes ou des hypostases distinctes, mais trois formes de manifestation de la substance divine (τρία πρόσωπα), trois noms (ὀνόματα) pour une seule et même essence, trois aspects de la monade divine, du seul vrai Dieu (αὐτόθεος), qui s'est manifesté, dans le temps, sous trois formes différentes, comme

[1] Ils s'appuyaient, pour soutenir cette proposition absurde, sur ce syllogisme : Si Christus Deus, Christus autem mortuus, ergo mortuus est Deus. Voy. *Novatien*, De Trinitate, c. 20.

[2] *Tertullien*, Contra Praxean, c. 1.

[3] *Origène*, Philosophumena, Oxon., 1851, in-8°, p. 284. — *Bunsen*, Hippolytus, Lond., 1852, 4 vol. in-12, T. I, p. 115.

[4] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 33.

Père, en créant le monde et en promulguant la Loi sur le Sinaï; comme Fils, en s'incarnant en Jésus; comme Saint-Esprit, en animant et en guidant les fidèles [1]. Sa théorie était considérée comme orthodoxe dans toute la Pentapole, lorsque Denis, évêque d'Alexandrie († 265), entreprit de la combattre. Il défendit contre Sabellius l'opinion alexandrine que le Lògos est une créature du Père et n'est pas éternel par conséquent [2]. Cette doctrine n'était pas nouvelle, loin de là; cependant elle choqua l'évêque de Rome Denis († 268), qui, sans partager précisément les idées patripassiennes de son prédécesseur Calliste, croyait à l'éternité du Verbe dans le Père [3]. Il se hâta d'écrire à son collègue d'Alexandrie, et celui-ci, par amour pour la paix, se rangea ou plutôt feignit de se ranger à son sentiment [4].

Les Monarchiens, aussi désireux que les Patripassiens de maintenir fermement la monarchie ou la doctrine de l'unité de Dieu, qui leur semblait mise en péril par la pluralité des personnes divines, ne voulaient voir en Jésus-Christ qu'un homme, né de la Vierge d'une manière surnaturelle par l'opération du Saint-Esprit, le plus grand, le plus vertueux, le plus saint des prophètes et le chef de l'Église. Ce parti était nombreux, au rapport de Tertullien [5]; mais les Orthodoxes le combattirent de toutes leurs forces. Pouvaient-ils en effet avoir du Christ une moins haute idée que les Gnostiques, qui tous, nous l'avons vu, regardaient le Sauveur comme un être infiniment supérieur à l'homme, comme un dieu plutôt que

[1] *Grégoire de Nysse*, Oratio adv. Arian. et Sabell., dans *Maï*, Collectio nova, T. VIII, P. II, p. 4.
[2] *Athanase*, De sententiâ Dionysii, c. 4, 13, 18.
[3] *Athanase*, De decretis synodi Nicæn., c. 26.
[4] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 6. — *Basile*, Epist. CCX, c. 3-5.
[5] *Tertullien*, Contra Prax., c. 3.

comme un homme? Aussi Théodote le tanneur, originaire de Bysance, s'étant avisé d'enseigner à Rome, vers la fin du IIe siècle, que Jésus-Christ n'était qu'un homme en qui agissait une force divine, fut-il immédiatement chassé de l'église par l'évêque Victor. Cette rigueur ne servit qu'à multiplier ses partisans qui furent assez nombreux et assez puissants à Rome même pour y avoir un évêque. Il ne faut pas confondre ce Théodote avec Théodote le changeur ou le banquier, qui, au-dessus du Sauveur terrestre plaçait un Sauveur céleste, Melchisédek, dont le Christ n'était que l'image (εἰκών). Ses partisans reçurent le nom de Melchisédéciens. Le savant mathématicien Artémon, qui soutenait que les apôtres n'avaient point enseigné le dogme de la divinité de Jésus-Christ, fut également chassé de l'église de Rome. Il n'est pas certain que les Aloges de l'Asie mineure, qui rejetaient la théorie du Logos et l'Évangile selon saint Jean, le chiliasme et l'Apocalypse, aient partagé toutes les opinions de ces anciens déistes; mais l'apparition presque simultanée de tant de petites sectes sur des points très-éloignés de l'Empire, n'en prouve pas moins avec évidence que le dogme de la nature divine de Jésus n'était point encore admis, au commencement du IIIe siècle, par un nombre considérable de Chrétiens.

31.

Samosaténisme.

Feuerlin, Dissert. de hæresi Pauli Samosateni, Gott., 1741, in-4°.— *Ehrlich*, Dissert. de erroribus Pauli Samosateni, Lips., 1745, in-4°.

Le samosaténisme doit son origine à une tentative malheureuse pour concilier les doctrines des deux espèces de Monar-

chiens. Paul de Samosate, syrien de naissance et évêque d'Antioche depuis 260, niait la nature divine de Jésus-Christ, en qui il ne voulait reconnaître qu'un homme ordinaire, quoique infiniment supérieur aux prophètes et à Moïse même, parce que le Logos éternel ou la Sagesse divine — mais non pas toute la substance de l'Être suprême, ainsi que l'affirmait Sabellius, — habitait en lui comme principe actif, en sorte qu'il a pu se dire le Fils de Dieu. Il distinguait donc le Fils de Dieu — à qui, comme Bérylle, il refusait une existence réelle antérieure à la naissance de Jésus — du Logos, qui préexistait dans les conseils de Dieu, et il excluait de fait tout élément divin substantiel de la personne purement humaine de Jésus. Il présentait par conséquent, de même que Théodote et Artémon, Dieu et le Christ comme deux sujets indépendants, unis seulement par un lien moral librement accepté; il séparait le Fils du Père autant que possible, tandis que Sabellius identifiait le Fils avec la substance du Père; il faisait du Fils une personne indépendante du Père, tandis que Sabellius voyait dans le Fils le Logos immanent dans l'unité absolue de Dieu. On a peine à comprendre comment il a été possible de confondre si longtemps deux doctrines aussi différentes que le samosaténisme et le sabellianisme, qui sont véritablement l'antithèse l'une de l'autre; il serait plus exact de compter Paul de Samosate parmi les Monarchiens. En butte à la violente inimitié de ses collègues, les évêques de Syrie, qui étaient jaloux de sa position politique et plus irrités de son faste, de sa vanité, de son orgueil, que choqués de sa doctrine, il finit par être déposé dans un synode tenu à Antioche en 269, mais la sentence synodale ne put être exécutée tant que Zénobie sa protectrice vécut. Elle le fut seulement, en 272, par l'empereur païen Auré-

lien [1]. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette condamnation, ce qui démontre jusqu'à quel point les idées étaient encore vagues et confuses sur les rapports du Fils et du Père, c'est que le synode d'Antioche condamna l'expression ὁμοούσιος τῷ πατρί, consubstantiel au Père, qui avait été employée sans hésitation par plusieurs Pères de l'Église [2] et qui, environ cinquante ans plus tard, fut sanctionnée comme la seule formule orthodoxe par le concile œcuménique de Nicée.

§ 32.

Arianisme.

Travasa, Storia critica della vita di Ario, Venise, 1746, in-8°. — *Starck*, Versuch einer Geschichte des Arianismus, Berlin, 1785, 2 vol. in-8°. — *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Paris, 1693 et suiv., 16 vol. in-4°, T. VI. — *Walch*, Historie der Ketzereien, T. II. — *Baur*, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Tüb., 1841, T. I. — *Meier*, Die Lehre von der Trinität, Hamb. 1844, 2 vol. in-8°, T. I. — *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten, Stuttg., 1845, in-8°. — *Hassencamp*, Historia arianæ controversiæ ab initio usque ad synodum Nicænam, Marb., 1845, in-8°.

L'Église venait de décider par la condamnation de Praxéas, de Noët, de Sabellius, que le Fils est une hypostase ou une personne distincte du Père, et par celle des Théodotiens et des Ébionites qu'il est plus qu'un simple homme. Restait à statuer sur la troisième opinion, celle qui faisait du Fils une émanation hypostasiée de la substance divine, un Dieu inférieur à Dieu le Père, ou, en d'autres termes, qui, maintenant la distinction objective des personnes, établissait entre elles

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 27-30. — *Épiphane*, Hæres. LXV, c. 1. — *Mansi*, Concil., T. I, p. 1001.
[2] *Irénée*, Adv. hæres, lib. I, c. 5. — *Origène*, In Johan., t. XIII, c. 25.

une subordination. Cette opinion était certainement la plus répandue, elle avait été professée presque unanimement par les plus anciens Pères de l'Église ; cependant quelques évêques commençaient déjà à aller au delà, en enseignant l'égalité du Père et du Fils, non-seulement quant à l'essence, mais quant à la dignité. Tel était le sentiment d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, qui, en 318, avança dans un sermon qu'il y a unité dans la Trinité (μονὰς ἐν τριάδι).

Arius († 336), prêtre d'Alexandrie, prédicateur éloquent et dialecticien habile, formé à l'école de Lucien, le fondateur de l'École d'Antioche, fut choqué de cette proposition ; elle lui parut sentir le sabellianisme, et il engagea avec son évêque, sur les rapports du Père et du Fils, la controverse la plus intéressante, tant à cause de l'obscurité mystérieuse de la doctrine qu'il s'agissait d'expliquer et de l'importance du problème pour la religion chrétienne, qu'à cause des péripéties de la lutte et de ses résultats sur le développement ultérieur des dogmes [1].

Alexandre enseignait que le Fils est coéternel au Père. Si le Logos avait eu un commencement, il en résulterait qu'il fut un temps où Dieu était sans sagesse (ἄλογος), disait-il en identifiant ainsi, comme Origène, le Logos endiathétos et le Logos prophorikos de Philon (voy. § 14). La seule différence qu'il consentait à reconnaître entre les deux personnes divines, c'était que le Père est inengendré et que le Fils a été engendré [2] ; mais il se gardait bien de tirer de cette proposition la conséquence qui semble la plus naturelle, à savoir que le Fils, être fini comme engendré, doit être nécessairement

[1] *Socrate*, Hist. eccles., lib. I, c. 5.— *Théodoret*, Hist. eccles., lib. I, c. 2.—Selon *Sozomène*, Hist. eccl., lib. I, c. 15, ce fut Arius qui provoqua la lutte en prêchant sur cette matière.

[2] *Socrate*, l. cit., c. 6.

d'une autre substance que le Père infini; il soutenait, au contraire, qu'entre l'être fini et l'Être infini il y a un être intermédiaire, le Fils, qui participe de l'un et de l'autre par sa gennésie éternelle et qui constitue ainsi l'unité concrète du fini et de l'infini. Mais, répondait Arius, l'agennésie étant la substance même du Père, cette hypothèse n'explique pas du tout comment un Dieu engendré peut avoir la même substance qu'un Dieu inengendré. Là était en effet le point faible du système d'Alexandre.

La théorie d'Arius s'éloignait moins, comme nous le verrons ailleurs, de la doctrine regardée jusque-là comme orthodoxe. Elle peut se résumer ainsi : Dieu, unité absolue, seul être inengendré, principe absolu de tout ce qui existe dans l'univers qu'il gouverne par sa Providence, n'a pas toujours été Père (οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς πατὴρ ἦν), et par conséquent le Fils ou le Logos n'a pas toujours existé (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). Créé avant le temps (πρὸ χρόνων, πρὸ αἰώνων, ἀχρόνως γεννήθεις)[1] de rien ou de ce qui n'était pas (ἐξ οὐκ ὄντων) par la seule volonté de Dieu (θελήματι τοῦ Θεοῦ κτίσθεις), ce Fils a créé tout ce qui est, mais il est lui-même une créature de Dieu, la première, il est vrai, et unique en son espèce, supérieure à toutes les autres et infiniment plus parfaite. Il n'est pas consubstantiel au Père (ὁμοούσιος, ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), mais seulement d'une nature analogue (ὁμοιούσιος); il n'est pas son égal, mais il lui est subordonné; il n'est pas le vrai Dieu, mais il peut prendre le nom de Dieu comme celui de Logos et de Sophia, parce que Dieu lui a fait part de sa sagesse et de sa grâce; cependant il ne connaît le Père que d'une manière im-

[1] Pour les Pères de l'Église, le temps commença à la création du monde. Il y a donc une grande différence entre la génération avant le temps et l'existence éternelle, absolue.

parfaite, parce qu'il ne peut le comprendre [1]. C'est ainsi que, pour éviter le sabellianisme, qui ne voyait dans la nature humaine du Christ qu'un accident de la substance divine, Arius se jeta dans l'autre extrême en niant l'unité de substance dans le Père et le Fils et en attribuant une réalité indépendante au sujet fini.

En résumé, le Fils, selon Alexandre, est émané de toute éternité de la substance du Père et lui est égal, tandis que, selon Arius, il a été créé de rien avant le temps par le Père, à qui il est subordonné. Ces deux théories étaient évidemment inconciliables. Aussi, après d'inutiles efforts pour amener Arius à son opinion, Alexandre le fit-il déposer, en 321, par un synode d'évêques de l'Égypte et de la Libye; mais Arius trouva de nombreux partisans non-seulement parmi le peuple d'Alexandrie, mais parmi les évêques de la Syrie et de l'Asie mineure, qui assemblèrent, en 323, un synode, au nom duquel une lettre fut écrite à Alexandre pour le prier de lever l'excommunication dont il avait frappé Arius et ses partisans. Cette démarche n'eut aucun succès. L'empereur Constantin se vit forcé d'intervenir afin de mettre un terme à une dispute qu'il avait regardée d'abord comme futile [2]. Il convoqua à Nicée un concile général ou œcuménique, qui, se constituant le représentant et l'organe de l'Église catholique, s'attribua une autorité dogmatique souveraine. Plus de trois cents évêques et ecclésiastiques d'un ordre inférieur, presque tous orientaux, y assistèrent. L'évêque de cour Hosius de Cordoue († 359) y présida. La discussion fut longue et confuse. D'un côté, on craignait de tomber dans le sabellianisme en

[1] *Théodoret*, Op. cit., lib. I, c. 4-5. — *Athanase*, De synodis, c. 16; — Contra Arianos, oratio I, c. 6, 9. — *Épiphane*, Hæres. LXIX, c. 6-7. — Voy. aussi les fragments des écrits d'Arius recueillis par *Fabricius*, Biblioth. græca, T. VIII.
[2] *Eusèbe*, De vità Constantini, lib. II, c. 64-72.

donnant raison à Alexandre; de l'autre, si l'on adoptait l'opinion d'Arius, on s'exposait à sanctionner un trithéisme. Constantin tira les Pères de cette position embarrassante, en leur imposant, à l'instigation d'Hosius et des amis d'Alexandre, une confession de foi [1] ou symbole qui proclama orthodoxe la doctrine de la consubstantialité ou de l'homoousie, condamnée comme hérétique quelques années auparavant. Tous les évêques présents, même ceux qui s'étaient montrés favorables à Arius, s'empressèrent d'y souscrire, intimidés qu'ils étaient par les menaces de l'empereur. Pas une voix ne s'éleva parmi eux en faveur de l'ancienne orthodoxie qui n'avait jamais admis l'existence éternelle du Fils pas plus que son égalité avec Dieu le Père. Deux seulement, Théonas de Marmarica et Secundus de Ptolémaïs, restèrent fidèles à Arius et furent exilés avec lui [2]. Cependant le vent de la cour ne tarda pas à changer. Dix années s'étaient à peine écoulées qu'Arius, rappelé depuis longtemps de son exil, fut admis de nouveau à la communion de l'Église par un synode de Jérusalem.

§ 33.

L'orthodoxie catholique.

J.-G. Rosenmüller, De christianæ theologiæ origine, Lips., 1786, in-8°. — *Marheineke*, Ursprung und Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drey Jahrhunderten, dans les Studien de *Daub* et *Creuzer*, Heidelb., 1805-10, 6 vol. in-8°, T. III. — *Hilgers*, Kritische Darstellung der Hæresen und der orthodoxen Hauptrichtung von Standpunkt des Katholicismus, Bonn, 1837, in-8°.

C'est au milieu des luttes dont nous venons de retracer

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note F.
[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. I, c. 25. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. III, c. 19.

rapidement les principaux incidents, que se développa l'orthodoxie catholique. Ce développement ne suivit pas une marche régulière, uniforme. Au nombre des causes qui exercèrent le plus d'influence sur la direction des idées chrétiennes dans cette période, on doit compter, sans contredit, les influences locales ou nationales, qui imprimèrent dès l'origine au christianisme un cachet différent selon les pays. Nous l'avons vu revêtir trois formes particulières en Judée, en Syrie et à Alexandrie. En Palestine domine le judéo-christianisme; en Syrie, le gnosticisme dualiste; à Alexandrie, le gnosticisme idéaliste. Le manichéisme a son berceau dans l'Asie centrale. Dans la Haute-Égypte se manifeste de bonne heure une tendance à l'ascétisme et à la vie contemplative, d'où sortit le monachisme, tandis que dans la Basse-Égypte les tentatives se poursuivent pour concilier, sous une forme nouvelle, la philosophie et la religion. C'est dans l'Asie mineure où affluaient, comme vers un centre commun, les idées religieuses qui agitaient alors le monde, que l'on rencontre les opinions les plus variées, quelquefois les plus hostiles, et c'est aussi là qu'on remarque les premiers essais d'une organisation religieuse. La Phrygie, où régnaient de tout temps la superstition et le fanatisme, donne naissance au montanisme. La Grèce, patrie de la commune civile et de la philosophie, régularise, dès le IIe siècle, la constitution synodale sur le modèle des Amphictyons et prend, la première, la défense du christianisme dans des apologies dont les auteurs empruntent sans scrupule à la philosophie des arguments pour combattre leurs adversaires. En Afrique, l'Église se montre plus austère, plus roide, moins libérale que dans la Grèce; elle nourrit les préventions les plus injustes contre les études profanes et surtout contre la philosophie, qu'elle

regarde comme la mère des hérésies[1], préjugé d'ailleurs répandu généralement dans l'Occident[2]; elle admet sans répugnance le plus grossier anthropomorphisme; elle aime les sophismes et l'enflure des rhéteurs; mais, d'un autre côté, elle maintient chez elle une indépendance qui enfante des sectes nombreuses, et les désordres que ces sectes provoquent, amènent, comme réaction, l'extension démesurée du pouvoir épiscopal. A Rome enfin se produisent de très-bonne heure les qualités et les défauts qui ont caractérisé de tout temps l'Église romaine : génie pratique et organisateur, prédilection pour le gouvernement monarchique, antipathie héréditaire pour la spéculation philosophique, pour l'idéal, éloignement persistant pour les doctrines juives et orientales, et prétentions à la suprématie fondées sur la prééminence que saint Pierre eut parmi les douze apôtres.

Qu'on cesse donc de vanter l'union, l'harmonie qui régnait entre les églises chrétiennes dans les premiers siècles; qu'on ne vienne plus nous les proposer comme des modèles de perfection. L'Église primitive fut aussi agitée, aussi troublée, aussi divisée que l'Église protestante l'est de nos jours, et comment en aurait-il été autrement, puisqu'elle avait conservé de l'âge apostolique un esprit d'indépendance qui permettait à la spéculation de s'exercer encore en pleine liberté sur presque tous les dogmes? Durant cette première période, il n'est point question, au moins en théorie, de l'autorité de l'Église en matière de doctrine. Quelques écrivains opposent, il est vrai, l'unité de l'Église et la règle de foi à ceux qui osaient s'affranchir par orgueil du joug de la tradi-

[1] *Tertullien*, De præscriptione, c. 7, 14; — De fugâ in persecutione, c. 4, 8; — Adv. Marcion., lib. V, c. 19.

[2] *Minucius Félix*, Octav., c. 38.

tion apostolique ou rompre par égoïsme les liens de la charité ; mais il n'est pas parlé d'une unité dogmatique imposée par un pouvoir extérieur, excepté peut-être dans les écrits des docteurs de l'Église africaine, où cette expression a un sens plutôt pratique. Cette tolérance d'ailleurs était la conséquence nécessaire de l'état d'oppression où les Chrétiens gémissaient, et qui les empêchait d'unir les églises entre elles par le lien d'une forte discipline. La religion y gagna autant que la science, et elles auraient gagné davantage encore l'une et l'autre au maintien de l'ancienne distinction entre la foi (πίστις) et la gnose (γνῶσις) ; mais la hiérarchie était trop intéressée à placer la théologie sous sa surveillance pour ne pas faire, dès qu'elle en aurait le pouvoir, de questions purement théologiques autant de questions de foi ou de discipline.

§ 34.

Pères apostoliques.

Cotelier, Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt, Opera, Paris., 1672, 2 vol. in-fol.; nouv. édit. revue par *Le Clerc*, Amst., 1698, 2 vol. in-fol. — *William*, Barnabas, Ignatius, Clemens, Polycarpus, the genuine Epistles, Lond., 1719, in-8°. — *Gaab*, Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche bis auf die Zeiten des Clemens von Alexandrien, Iena, 1790, in-8°. — *Hilgenfeld*, Die apostolischen Wäter, Halle, 1853, in-8°.

L'Église primitive nous a légué, sous le nom des Pères apostoliques Barnabas, Hermas, Clément de Rome, Ignace († 116), Papias († vers 163) et Polycarpe († 174), ainsi nommés parce qu'on croit qu'ils furent les disciples immédiats des apôtres, un certain nombre d'écrits, les uns supposés, les autres plus

ou moins interpolés [1], qui, par leur simplicité naïve et leur couleur édifiante, répondent aux besoins d'une communauté dont toute la vie spirituelle se concentrait dans des sentiments de charité et dans une foi entière aux promesses du Christ. Plus remarquables par leur tendance pratique que par les idées religieuses qui y sont exposées, ces écrits roulent presque exclusivement sur la dignité du Christ, qu'ils relèvent quelquefois en des termes condamnés plus tard comme hérétiques, sur les bienfaits de sa mort sur la croix et de sa résurrection, sur la foi, sur la charité, sur la prochaine parousie, sur le règne de mille ans, dont les Pères apostoliques se faisaient des idées très-matérielles, enfin sur le Saint-Esprit qui animait et gouvernait les communautés chrétiennes. Rien n'y fait encore pressentir l'essor qu'allait prendre le dogme. Quant à la morale qui y est prêchée, elle semble puisée dans l'Ancien Testament, auquel les Pères apostoliques appliquaient une interprétation allégorique très-arbitraire [2].

§ 35.

Apologistes. — Polémistes.

L.-E. Du Pin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Amst., 1693-1715, 21 vol. in-4°. — *Ceillier*, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris, 1729-63, 23 vol. in-4°. — *Oudin*, Commentarius de scriptoribus ecclesiæ antiquis illorumque scriptis, Lips., 1722, 3 vol. in-fol. — *Cave*, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Basil., 1749, in-fol. — *J.-G. Walch*, Bibliotheca patristica, nouv. édit., Iena, 1834, in-8°. — *Clausen*, Apologetæ ecclesiæ christianæ ante-Theodosiani, Havn., 1817, in-8°. — *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, vol. I, Leipz., 1808, in-8°. — *G.-H. van Senden*, Geschichte der Apologetik, Stuttg., 1846 et suiv., 2 vol. in-8°.

Il ne s'agissait pas seulement pour les écrivains ecclésiasti-

[1] *Daillé*, De scriptis quæ sub Dionysii et Ignatii nominibus conferuntur, Gen., 1666, in-4°.
[2] *Heyns*, De Patrum apostol. doctrinâ morali, Lugd. Bat., 1833, in-8°.

ques d'édifier l'Église, il leur fallait encore laver les Chrétiens, leurs mœurs et leur religion, des accusations de leurs ennemis, juifs et païens. Leur devoir s'étendait même plus loin : ils devaient en outre prouver la fausseté du paganisme et l'insuffisance du judaïsme, afin d'en induire la supériorité, la nécessité du christianisme, et démontrer en même temps la vérité de la doctrine chrétienne. Entre les Chrétiens et les Juifs, la dispute roulait principalement sur la messianité de Jésus-Christ, que ceux-ci niaient, parce que le fils de Marie n'avait aucunement joué le rôle éclatant du Messie-Roi prédit par les prophètes. Il suffisait donc aux premiers, pour forcer leurs adversaires au silence, de trouver dans l'Ancien Testament, que les uns et les autres vénéraient comme un livre inspiré, des preuves que la vie terrestre du Christ avait dû se passer dans l'humilité et se terminer sur la croix. C'est ce qu'ils firent en appelant à leur aide l'interprétation allégorique et mystique, et il n'est pas surprenant qu'en appliquant ainsi au royaume messianique des prophéties qui concernaient l'État juif, ils aient conçu des idées très-grossières, très-matérielles du royaume de Dieu. Au dogme du chiliasme se rattachait intimement celui de la résurrection de la chair, que les Pères de l'Église eurent à défendre, non plus contre les Juifs, mais contre les philosophes païens. Pour répondre aux objections et aux sarcasmes du satirique Lucien, du philosophe Porphyre, de Celse, de Hiéroclès, il n'était plus possible d'en appeler au témoignage des livres saints des Juifs; le secours de la philosophie devenait nécessaire. Or, de tous les systèmes philosophiques qui régnaient alors, c'était le platonisme qui offrait le plus de rapports avec la religion chrétienne. Le stoïcisme, malgré l'austérité de sa morale, enseignait un panthéisme inconciliable avec la doctrine de Jésus et le péripatétisme était antipathique aux Chrétiens lettrés à cause de

sa théorie de l'éternité du monde. Le platonisme, au contraire, reconnaissait un Dieu parfait, indépendant de l'univers et élevé au-dessus de lui ; il offrait d'ailleurs avec le mosaïsme des analogies si frappantes qu'à l'exemple des Juifs alexandrins, les docteurs de l'Église se persuadèrent que Platon avait emprunté aux livres de Moïse tout ce qu'il y a de bon dans sa philosophie [1]. Les défenseurs du christianisme demandèrent donc des armes à la philosophie platonicienne ou plutôt philonienne pour la défense de leur cause, et cela avec d'autant moins de scrupule, qu'ils l'avaient eux-mêmes professée avant de devenir chrétiens, et que le quatrième Évangile semblait consacrer quelques-unes de ses formules [2]. C'est en effet en s'appuyant, d'un côté, sur ceux des écrits apostoliques qui étaient venus à leur connaissance et sur la tradition, de l'autre, sur la philosophie de Platon, qu'ils combattirent à la fois les Païens et les hérétiques. Ils soutinrent contre les premiers l'innocence des mœurs des Chrétiens, la conformité entre leur religion et la saine raison, l'absurdité et l'immoralité du polythéisme, qu'ils représentent unanimement comme une

[1] *Baur*, Das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus, dans le Tübing. Zeitschrift für Theologie, an. 1837, cah. 3.

[2] *Souverain*, Le platonisme des Pères, Colog., 1700, in-8°. — *Baltus*, Défense des Pères accusés de platonisme, Paris, 1711, in-4°. — *Mosheim*, De turbatâ per recentiores Platonicos ecclesiâ, dans ses Dissert. ad hist. eccles. pertin., 2e édit., Altona, 1743, in-8°. — *Combes-Dounous*, Essai historique sur Platon, Paris, 1809, 2 vol. in-12. — *Keil*, De doctoribus veteris ecclesiæ culpâ corruptæ per platonicas sententias theologiæ liberandis commentationes XXII, dans ses Opuscula, Lips., 1821, in-4°, Pars II. — *Eisenlohr*, Argumenta ab Apologetis sæculi II ad confirmandam relig. Christ. veritatem usurpata, Tüb., 1797, in-4°. — La controverse soulevée par Souverain roula tout entière sur un malentendu. Il est certain que les Juifs alexandrins, en formulant la théorie du Logos, eurent en vue le Logos de Platon ; mais en personnifiant la Sagesse divine, en la faisant émaner de Dieu avant la création du monde, ils modifièrent essentiellement la théorie platonicienne, car jamais Platon n'avait songé à faire du Logos une personne. Pour lui, le Logos n'était pas autre chose que l'intelligence divine, contenant le type de toutes choses. Voy. *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie, t. II, p. 118 et suiv.

institution du diable, l'unité de Dieu, la création du monde. Contre les Gnostiques, ils défendirent, de même que les polémistes, le dogme de la création par le Dieu suprême, ainsi que la bonté du Créateur, l'accord des deux économies, la réalité de la vie et des souffrances de Jésus ; contre les Marcionites en particulier, l'authenticité des écrits apostoliques qui n'ont point Paul pour auteur ; contre les Ébionites, la divinité de Jésus-Christ et la parfaite harmonie des récits évangéliques ; contre les Montanistes et les Novatiens, la liberté chrétienne, la nécessité du baptême des enfants et l'inutilité d'un second baptême ; contre les Aloges et les Sabelliens, la divinité et la personnalité du Verbe. C'est dans la théorie du Logos surtout que les emprunts faits par eux, ou du moins par la plupart d'entre eux, au platonisme sont visibles. Forcés par les attaques de leurs adversaires, qui leur reprochaient d'adorer un homme, à s'expliquer clairement sur l'espèce d'adoration qu'ils rendaient au Fils de Dieu, les écrivains chrétiens eurent recours à la théorie de l'émanation avec une tendance très-prononcée à relever le plus possible la dignité du Fils, tout en maintenant intacte l'unité du Père; mais la solution du problème était si difficile que leurs efforts n'aboutirent qu'à les faire accuser par les Juifs d'infidélité au monothéisme. Au reste, quelque partisans qu'ils fussent de la philosophie, les apologistes grecs proclamèrent constamment la supériorité de la religion chrétienne, et, même avant la fin de cette période, il se produisit dans l'Église, principalement en Occident, une opposition contre le platonisme, qui alla sans cesse en grandissant, et qui finit par assurer le triomphe de l'aristotélisme.

Les ouvrages des écrivains ecclésiastiques de cette période qui sont arrivés jusqu'à nous, sont divisés ordinairement en

deux classes, les apologies et les écrits polémiques; mais cette distinction est arbitraire, les apologies elles-mêmes ayant un caractère polémique. Les plus remarquables de ceux qui nous restent sont ceux de Justin le Martyr († vers 163), philosophe platonicien converti au christianisme, le premier, autant qu'on peut le constater, qui fit servir la philosophie au développement des doctrines chrétiennes; — d'Athénagore, qui, deux siècles après, aurait immanquablement été condamné comme hérétique à cause de ses idées sur la Trinité et le péché; — de Tatien, qui devint plus tard le chef d'une secte gnostique; — de Théophile d'Antioche, qui employa pour la première fois le mot de Trinité [1]; — d'Hermias, qui attaqua les paradoxes des philosophes avec l'arme de la raillerie; — de Minucius Félix, qui s'attacha surtout à tourner en ridicule, dans un fort bon style, les fables du paganisme; — de Tertullien, homme violent et mélancolique, rhéteur plein d'enflure, mais esprit vif et subtil, vigoureux et original, qui, tout en déclamant contre la philosophie et les philosophes, sut faire un habile usage de preuves puisées dans la nature et dans la raison, et qui s'appliqua dans son *Apologie* à présenter l'Église chrétienne comme une société fondée sur les principes de la morale la plus pure, contre laquelle l'autorité civile n'avait pas le droit de combattre et dont elle ne pourrait triompher. D'autres traités de ce fougueux sophiste le placent parmi les écrivains polémiques les plus célèbres de cette période, à côté d'Irénée († vers 202), le crédule disciple du crédule Papias, qui se montra, dans son ouvrage contre les hérétiques, ennemi non-seulement de la spéculation philosophique, mais du savoir même, et animé de la haine de l'hérésie plus que de l'amour

[1] *Théophile*, Ad Autolyc., lib. II, c. 15.

de la vérité. On doit compter encore parmi les écrivains polémiques les plus remarquables des trois premiers siècles Hippolyte († vers 258), disciple et abréviateur d'Irénée, et parmi les apologistes l'illustre Origène et son maître Clément d'Alexandrie, sur qui nous aurons à revenir. Quant à Arnobe, que l'on met d'habitude au nombre des défenseurs de la religion chrétienne, il a tant d'opinions particulières et étranges, qu'il est permis d'hésiter à lui donner même le nom de chrétien.

Tout occupés à se défendre contre les Païens, les Juifs et les hétérodoxes, les écrivains chrétiens n'eurent pas le loisir de s'exercer, durant cette période, à présenter un ensemble systématique des doctrines chrétiennes. Les *Institutions divines* de Lactance († vers 330), professeur d'éloquence à Nicomédie, puis précepteur du prince impérial Crispus, sont plutôt un éloquent plaidoyer en faveur du christianisme qu'une exposition scientifique de ses dogmes. Elles nous offrent une preuve nouvelle de la confusion qui régnait dans les esprits sur certaines doctrines et de la liberté dont les écrivains jouissaient encore au commencement du IVe siècle. On trouve, en effet, dans cet ouvrage célèbre des expressions manichéennes et chiliastes que l'on n'aurait pas tolérées plus tard; aussi Jérôme, dit-il, de Lactance qu'il défendait mieux le christianisme qu'il ne le prouvait.

§ 36.

Écoles chrétiennes.

Guerike, De scholâ quæ Alexandriæ floruit catechetica, Halle, 1824-25, 2 vol. in-8°. — *Hofstede de Groot*, De Clemente Alexandrino philosopho christiano, Gron., 1826, in-8°. — *Eylert*, Clemens von Alexandria als Philosoph und Dichter, Berlin, 1832, in-8°. — *F. Münter*, Ueber die Antiochenische Schule, dans *Stäudlin* et *Tzschirner*, Archiv für Kirchengeschichte, T. I, cah. 1. — *Fritzsche*, De Theodori Mopsuesteni vitâ et scriptis, Halle, 1836, in-8°.

La nécessité de soustraire la jeunesse chrétienne à l'influence des écoles païennes se fit sentir dans l'Église dès le IIe siècle, c'est-à-dire dès que le christianisme commença à se répandre dans les hautes classes de la société. Pantène, philosophe stoïcien converti, fonda donc une école catéchétique à Alexandrie, déterminé sans doute dans le choix de cette ville par les ressources littéraires qu'elle offrait. C'est de cette école, devenue plus tard célèbre, que sortirent l'éloquent Clément d'Alexandrie († avant 218) et le savant Origène († 254), qui surpassèrent tous les Pères sans exception dans la connaissance scientifique de la philosophie ancienne. Clément, qui professait une si profonde admiration pour les philosophes grecs qu'il les plaçait presque au niveau des prophètes hébreux, s'attacha dans ses ouvrages à concilier les croyances religieuses des Chrétiens avec la philosophie, qui forme l'homme à la vertu, dit-il, et annonce ainsi son origine divine[1]. Il exerça une action puissante sur le développement de la dogmatique, moins toutefois qu'Origène, le premier dogmatiste de son

[1] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. V, c. 12; VI, c. 17.

siècle[1] et un des plus habiles apologistes de la religion chrétienne, critique et philosophe éclairé, adversaire indulgent et impartial, esprit hardi, mais caractère timide, fort enclin au mysticisme et quelque peu superstitieux. Le génie de ce grand homme inspira pendant des siècles l'École d'Alexandrie, qui a rendu des services essentiels à la théologie chrétienne en l'élevant au-dessus du matérialisme des conceptions populaires, et en lui imprimant un cachet scientifique et philosophique très-propre à lui faciliter l'accès auprès des païens éclairés; mais, d'un autre côté, l'influence de cette école a été funeste, en ce qu'elle poussa jusqu'à l'absurde la méthode d'interprétation allégorique, dont les apôtres et leurs disciples immédiats avaient déjà fait un trop fréquent usage. Ses intentions étaient louables, sans aucun doute, puisqu'elle voulait seulement écarter de l'Écriture tout ce qui semblait favoriser l'anthropomorphisme et le matérialisme ou pouvait donner des idées indignes de Dieu et de ses envoyés; mais elle ouvrit ainsi la porte toute large aux conceptions les plus étranges, et contribua à pousser l'exégèse dans une voie dont la science ni le bon sens n'ont pas encore réussi à la tirer entièrement[2]. A ce principe qu'il convient d'éloigner de l'Être Suprême toute idée anthropopathique, l'École d'Alexandrie en associait un second, c'est que l'homme comme être moralement libre, fait lui-même sa destinée. Ces deux principes sont comme les pivots de son enseignement, qui peut se résumer ainsi : Dieu a créé les mondes de toute

[1] Son traité *De principiis* est le premier essai d'un système dogmatique. Les principes dont ce livre a pris son nom, sont Dieu, le Monde, la Liberté ou l'Ame, et l'Écriture.

[2] *Ernesti*, De origine interpretationis librorum SS. grammaticæ, dans ses Opusc. philol. et crit., Leyde, 1764, in-4°, p. 288. — *Hagenbach*, Observat. circa Origenis methodum interpretandæ sacræ Scripturæ, Bâle, 1823, in-8°. — *Redepenning*, Origenes, Bonn, 1841-46, 2 vol. in-8°.

éternité par le Logos, âme du monde moral et médiateur éternel entre Dieu et les créatures. Pour le monde actuel, qui a succédé à une multitude d'autres mondes, le Logos est en même temps le monde des idées, la raison universelle à laquelle participent les êtres raisonnables et qui régit l'ordre moral dans le monde. Il s'est incarné et est descendu dans la création; il attire à lui les âmes déchues, confinées sur la terre pour l'expiation de fautes commises par elles dans une existence antérieure, et il les tient unies à lui par sa vertu sanctifiante. L'œuvre de la rédemption ne se borne pas aux âmes humaines; elle s'étend à toute la création qui a été animée par des esprits analogues au Logos, mais pécheurs comme l'homme. La Providence divine se propose pour but final la rédemption des êtres spirituels, des démons eux-mêmes, et cette rédemption s'accomplira par l'intime union du monde spirituel avec Dieu. Alors le monde matériel sera détruit par le feu, lequel achèvera en même temps de nettoyer les âmes des souillures contractées dans le corps. Cependant comme les esprits conserveront leur liberté, ils pourront pécher de nouveau, et, si cela arrive, Dieu créera une nouvelle terre pour leur servir de lieu d'expiation. Cette doctrine, qui présente des affinités avec les enseignements de l'École néoplatonicienne, devait nécessairement compter parmi ses adversaires tous ceux qui niaient la préexistence des âmes et la subordination du Verbe à Dieu. Tel était Méthodius, évêque de Tyr († 311). Cependant elle ne fut vivement attaquée que dans la période suivante, où l'ignorance, l'envie et le fanatisme travaillèrent à l'envi à flétrir le souvenir d'un homme, dont le génie était trop supérieur pour être compris par des esprits étroits et bornés[1].

[1] *Socrate*, Hist. eccles., lib. VI, c. 13.

A côté de l'École d'Alexandrie s'éleva, quelques années après, celle d'Antioche, fondée par le martyr Lucien († 311). A l'instar de l'évêque égygtien Hésychius, Lucien avait passé de longues années à faire une révision critique de la Bible, travail d'une haute importance, qui ne fut récompensé que par la calomnie, car on l'accusa d'avoir falsifié le livre saint. Son école resta fidèle à son esprit. Elle ne cessa de combattre l'interprétation mystico-allégorique de l'École d'Alexandrie, à laquelle elle opposa l'interprétation grammaticale et historique, et, tant qu'elle subsista, elle se distingua avantageusement par une exégèse éclairée, par des recherches historiques et critiques, par une tendance moins prononcée au mysticisme, par une indépendance plus grande et par la préférence qu'elle accorda au péripatétisme. Le même esprit régnait dans les écoles de Nisibe et d'Édesse. Il paraît que d'autres écoles chrétiennes s'étaient établies à Césarée, à Rome, à Milan, à Carthage; mais elles n'ont jeté aucun éclat.

DEUXIÈME PÉRIODE

DEPUIS LE CONCILE DE NICÉE JUSQU'À LA SÉPARATION VIOLENTE DES DEUX ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT.

§ 37.

L'Église et l'État.

La conversion de l'empereur Constantin, en élevant le christianisme au rang de religion de l'État, changea complétement les rapports de l'Église avec le pouvoir temporel; mais ce changement fut plus nuisible qu'avantageux à la religion. Si le clergé y gagna d'importants priviléges et de grandes richesses, il dut les acheter au prix de son indépendance; car, durant toute cette période, son autorité fut subordonnée à celle du prince, qui n'hésita jamais à s'immiscer dans les affaires de l'Église pour faire prévaloir soit les intérêts de sa politique, soit son caprice du moment. Les évêques ne virent point avec trop de déplaisir cette intervention du souverain; ils furent même les premiers à la réclamer, s'il faut en croire Socrate, qui assure que ce fut à l'instigation des Pères du concile de

Nicée que Constantin assimila l'hérésie au crime de lèse-majesté [1]. Si le fait est vrai, et rien ne nous autorise à douter de la véracité de l'historien, on ne saurait trop admirer combien leur triomphe avait promptement fait oublier aux Chrétiens les principes de tolérance que leurs apologistes [2] avaient défendus avec tant d'éloquence et de force. Il est d'ailleurs à remarquer que ceux-là mêmes, parmi les chefs spirituels des églises, qui se montrèrent les plus disposés à louer la piété de l'empereur quand il frappait leurs adversaires, furent auss les plus empressés à blâmer l'intervention de l'État dans les questions religieuses et à proclamer que la religion s'enseigne et ne s'impose pas, lorsque le bras de l'autorité civile s'appesantit sur eux [3]. Nous ne rappelons, au reste, un fait si commun que pour prouver une fois de plus que les évêques de l'Église primitive obéirent aux mêmes passions que leurs successeurs, et qu'ils ne furent ni plus prudents, ni plus modérés, ni plus conséquents, bien loin de se distinguer par une sagesse et une sainteté exceptionnelles.

Si la confusion, qui s'établit sous Constantin entre le temporel et le spirituel, coûta au clergé chrétien son indépendance, elle eut des suites bien plus déplorables encore pour la théologie. Jusque-là, pourvu qu'il adorât le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'il distinguât du Père le Fils fait chair et qu'il ne lui refusât pas le titre de Dieu, le chrétien avait pu se livrer sans danger à des spéculations, même hardies, sur les données de la conscience religieuse; mais, à dater du concile de

[1] *Socrate*, Hist. eccles., lib. I, c. 9.

[2] *Tertullien*, Apol., c. 24. — *Lactance*, Instit. div., lib. V, c. 19, 20.

[3] *Athanase*, Hist. Arianorum, c. 2. — *Ambroise*, Epistol., class. I, epist, 21. — *Hilaire*, Ad Constantium, lib. I, c. 6 : Deus cognitionem sui docuit potius, quàm exegit : et operationum cœlestium admiratione præceptis suis concilians auctoritatem, coactam confitendi se adspernatus est voluntatem.

Nicée, des formules toujours plus nombreuses et plus précises vinrent resserrer la sphère des recherches théologiques et arrêter le développement du dogme par la libre réflexion. Bientôt le christianisme ne se conçut plus que comme dogme, la vie chrétienne que comme église. C'est à peine si quelques voix s'élevèrent de loin en loin pour rappeler que le caractère essentiel de la religion du Christ est pratique, moral, plutôt que dogmatique, et pour montrer le peu d'importance réelle des controverses qui absorbaient toute l'activité religieuse de l'Église. Ces protestations du mysticisme ne furent point écoutées. La hiérarchie, ennemie naturelle de la liberté de penser, continua à préciser minutieusement et à coordonner les dogmes chrétiens, à décréter des formules positives ou des symboles contre les hérésies auxquelles les synodes s'étaient contentés, dans la première période, d'opposer de simples négations. Sans doute l'esprit humain ne renonça pas sans résistance à ses droits les plus sacrés : de là des luttes souvent sanglantes, dans lesquelles l'Église orthodoxe, quoique soutenue par le pouvoir temporel, ne triompha pas toujours ; puis des schismes, des révoltes, qui affaiblirent l'État et facilitèrent la conquête de l'Empire par les Barbares et les Musulmans.

§ 38.

Apologétique et polémique.

J. *Sharpius*, Diss. de Veterum et Recentiorum obtrectationibus veritatem religionis christianæ non labefactantibus, imò confirmantibus, Duisb., 1799, in-8°. — *Beugnot*, Hist. de la destruction du paganisme en Occident, Paris, 1835, 2 vol. in-8°. — *Chastel*, Hist. de la destruct. du paganisme dans l'empire d'Orient, Paris, 1850, in-8°.

Opprimés par les successeurs de Constantin, les Juifs avaient presque abandonné la culture des lettres ; ils se contentaient

de recueillir en silence les traditions de leurs rabbins et leurs commentaires pour en former la célèbre compilation connue sous le nom de Talmud [1]. Si Eusèbe, Grégoire de Nysse, Augustin et Chrysostôme crurent devoir les combattre encore dans leurs sermons ou dans des traités spéciaux, ce fut par esprit de prosélytisme plutôt que par nécessité; ils ne firent valoir d'ailleurs aucun argument nouveau. Le paganisme, au contraire, comptait dans l'Empire d'innombrables sectateurs et exerçait toujours une grande influence, non-seulement sur le peuple, mais sur les hautes classes de la société; il avait trouvé, en outre, dans les philosophes néoplatoniciens, Jamblique, Proclus, Eunapius, d'habiles et ardents défenseurs, qui, en même temps qu'ils s'efforçaient de purifier le polythéisme en le ramenant au monothéisme spiritualiste et en y introduisant un idéalisme mystique, attaquaient avec violence le christianisme, non-seulement par des raisonnements puisés dans une subtile dialectique, mais par tous les moyens que mettait à leur disposition une érudition peu scrupuleuse. C'est ainsi qu'à l'histoire évangélique, ils opposèrent les vies légendaires de Pythagore, de Platon, d'Apollonius de Tyane, et qu'ils se permirent de falsifier, d'interpoler les écrits des anciens philosophes pour leur donner un air de haute antiquité et les rattacher aux traditions orientales. Les écrivains chrétiens ne pouvaient laisser ces attaques sans réponse. Eusèbe entreprit de démontrer dans sa *Préparation évangélique* [2] la supériorité du christianisme sur la religion et la philosophie païennes, et dans sa *Démonstration évangélique* [3] la beauté du

[1] Le Talmud est divisé en deux parties, la Mischna et la Gemara; il offre un miroir fidèle de la civilisation juive au triple point de vue des doctrines religieuses, de la société civile et des connaissances scientifiques.

[2] *Eusèbe*, Præparatio evangelica, Col., 1688, 2 vol. in-fol.

[3] *Id.*, Demonstratio evangelica, Lips., 1688, in-fol.

caractère moral de Jésus, la sublimité de son plan, la loyauté de ses disciples. Cyrille d'Alexandrie se chargea de répondre aux railleries de l'empereur Julien [1]. Son livre est écrit sur un ton d'aigreur et de violence qu'on ne remarque pas dans le discours où Théodoret essaya de prouver aux Païens, par des raisons tirées de leurs doctrines mêmes, la vérité de la religion chrétienne et la dignité morale de son fondateur [2]. Augustin établit un parallèle entre le christianisme et le paganisme, entre le royaume de Dieu et le royaume du monde, et démontra la vérité absolue du premier [3]. Il avait entrepris ce grand ouvrage pour répondre aux plaintes des Païens, qui attribuaient à l'établissement de la religion chrétienne et à la destruction des temples des anciennes divinités les invasions des Barbares et tous les malheurs de l'Empire. Tel est le but que se proposa aussi Orose ; il s'appliqua à rappeler toutes les calamités les plus terribles dont parle l'histoire, pour prouver que les malheurs de l'État ne dataient pas du triomphe du christianisme [4].

L'ouvrage d'Orose est la dernière apologie que les Chrétiens publièrent contre les Polythéistes durant cette période. Le paganisme vaincu n'avait point disparu entièrement, mais il avait cessé d'être redoutable, en sorte qu'il suffit d'un ordre de l'empereur Justinien pour l'extirper. A peine cependant la religion chrétienne avait-elle eu le temps de s'applaudir de sa victoire, que du fond de l'Arabie surgit un nouvel ennemi,

[1] *Cyrille*, Contra impium Julianum libri decem, publ. avec les Opera de l'empereur Julien, Lips., 1696, 2 vol. in-fol. et dans les Opera de saint Cyrille, édit. de Paris, 1638, 7 vol. in-fol.

[2] *Théodoret*, Græcarum affectionum curatio seu evangelicæ veritatis ex græcâ philosophiâ agnitio, publ. avec les Opera de Justin le Martyr, édit. de Sylburg, Paris, 1592, in-fol., et dans les Opera de Théodoret, édit. Sirmond, Paris, 1642, 4 vol. in-fol.

[3] *Augustin*, De civitate Dei, dans le T. VII de ses Opera, édit. des Bénédictins.

[4] *Orose*, Adv. paganos historiarum libri septem, ut et Apologeticus contra Pelagium, Lugd. Bat., 1738, in-4°.

mille fois plus formidable pour elle que le polythéisme agonisant : c'était l'islamisme, religion fondée, comme le christianisme, sur le monothéisme et la foi à une révélation divine. Les Mahométans reprochèrent aux Chrétiens d'avoir altéré la doctrine monothéiste par le dogme irrationnel de la Trinité et par l'adoration des images. Ces accusations ranimèrent l'apologétique et lui donnèrent en même temps une nouvelle direction. Incapables de suivre la méthode savante de leurs prédécesseurs et d'édifier la religion chrétienne sur une base philosophique, en démontrant son accord avec la raison, les apologistes se jetèrent dans de violentes récriminations entremêlées de sarcasmes et d'invectives; ou bien si, comme Jean Damascène, le plus connu d'entre eux, ils essayèrent de combattre leurs adversaires avec les armes du raisonnement, ils allèrent puiser leurs arguments dans l'Écriture et la tradition, sans comprendre que Mahomet venait de placer la controverse sur un tout autre terrain, et que ses disciples ne feraient que se rire de preuves tirées des prophéties et des miracles. Cette polémique eut au moins cela d'avantageux pour le christianisme, qu'elle rendit l'Église plus circonspecte et moins empressée à se parer des dépouilles du culte polythéiste; malheureusement elle n'étouffa pas en elle l'esprit de subtilité qui multipliait les querelles dogmatiques et facilitait par la persécution religieuse les conquêtes des sectateurs de Mahomet. Plus intelligent et plus sage, l'islamisme revêtit, au contraire, des formes de plus en plus libérales. Animé d'une ardente émulation, il voulut s'approprier les connaissances des peuples vaincus et se déclara le protecteur de la philosophie ancienne [1] que Justinien avait proscrite en 529;

[1] *Buhle*, Commentatio de studii græcarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus, dans les Comm. Soc. Gotting., T. XI, p. 216. — *Middeldorp*, Commentatio

aussi ne tarda-t-il pas à laisser bien loin derrière lui le christianisme, qui, dans l'Occident surtout, retournait à pas de géant vers la barbarie, malgré les travaux de Bède le Vénérable († vers 735), le représentant de la science de son temps, et malgré les louables efforts tentés un peu plus tard par Charlemagne et Alfred le Grand pour répandre les lumières parmi leurs peuples [1].

§ 39.

Priscillianisme.

S. van Vries, De Priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus, Traj., 1745, in-4°. — *Lübkert*, De hæresi Priscillianistarum, Havn., 1840, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. III, p. 378.

Les derniers débris des sectes gnostiques disparurent dans cette période, et des différentes hérésies qui avaient agité les trois premiers siècles, le manichéisme seul resta debout, mais il fit des progrès considérables. Son influence s'étendit jusqu'en Espagne, où il prit le nom de priscillianisme de son chef Priscillien, homme érudit et ami des discussions philosophiques. Le priscillianisme porte dans toutes ses doctrines les signes évidents de son origine manichéenne; seulement, en passant en Occident, le système de Mani avait dû subir nécessairement l'influence du génie des peuples occi-

de institutis litterariis in Hispaniâ, quæ Arabes auctores habuerunt, Gott., 1811, in-4°.

[1] *Lorentz*, De Carolo Magno literarum fautore, Halle, 1828, in-8°; — Geschichte Alfreds, Hamb., 1829, in-8°. — *L. von Stolberg*, Leben Alfred's des Grossen, Münster, 1815, in-8°. — Hist. littéraire de la France, T. IV, p. 225 et suiv. — *Gehle*, De Bedæ venerabilis vitâ et scriptis, Lugd. Bat., 1839, in-8°.

dentaux, en sorte qu'il avait pris une forte teinte de panthéisme. Priscillien fut mis à mort en 385, premier exemple d'un hérétique qui paya ses erreurs de sa vie dans l'Église chrétienne. Ses disciples, condamnés par plusieurs conciles d'Espagne, notamment en 400 par celui de Tolède, qui leur opposa une règle de foi [1], n'étaient point encore extirpés au milieu du VIe siècle [2].

§ 40.

Pauliciens.

Schmid, Hist. Paulicianorum orientalium, Havn., 1826, in-8°. — *Gieseler*, Ueber die Paulicianer, dans les Studien und Kritiken, Hamb., 1828 et suiv., in-8°, T. II, cah. 1.

Les Pauliciens, secte manichéenne qui parut en Arménie dans le VIIe siècle, offrent dans leurs doctrines de frappantes analogies avec les Priscillianistes, preuve certaine d'une communauté d'origine. Selon eux, deux principes suprêmes et ennemis se partagent le gouvernement de l'univers. Le Dieu bon, le Dieu de l'Évangile, est le créateur du monde spirituel; mais le monde visible est l'œuvre du Démiurge, génie de nature mixte, fils des ténèbres et du feu. L'âme humaine, d'origine céleste, a été enchaînée à un corps qui la soumet au pouvoir du Démiurge. Pour la délivrer de cette captivité, le Sauveur est descendu du monde spirituel dans le monde matériel, revêtu d'un corps emprunté aux éléments célestes, et il a passé par la Vierge comme à travers un canal. Les Pauliciens avaient donc peu de respect pour la Vierge, qu'ils

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 998.
[2] *Id.*, T. IX, p. 774.

regardaient comme une femme ordinaire, et ils en avaient encore moins pour la croix, parce qu'ils ne croyaient pas que le corps céleste du Sauveur fût mort sur cet instrument de supplice. Au reste, ils n'attachaient qu'un intérêt secondaire à ces spéculations, leur but principal étant de restaurer le christianisme spirituel de l'âge apostolique. Ils rejetaient donc le baptême, la cène, tous les moyens extérieurs de salut offerts par le sacerdoce chrétien, contre lequel ils nourrissaient une haine très-vive. Leur culte se réduisait à la prière et à la lecture de l'Écriture; leur seul sacrement consistait dans l'imposition des mains, signe de l'effusion du Saint-Esprit. Ils avaient beaucoup d'antipathie pour les écrits de saint Pierre, qui personnifiait pour eux l'Église dominante, et une grande prédilection, au contraire, pour ceux de saint Paul, d'où leur est peut-être venu leur nom. Les Pauliciens se sont maintenus jusqu'à nos jours, non-seulement en Arménie, mais dans les environs de Philippopolis en Thrace, où Jean Zimiscès les transporta vers la fin du x[e] siècle.

§ 41.

Déistes.

Schröder, Diss. de hæresi Audianorum, Marb., 1716, in-8°. — *Ullmann*, De Hypsistariis, Heidelb., 1823, in-4°. — *Böhmer*, De Hypsistariis, Berlin, 1824, in-8°. — *Schmid*, Historia Cœlicolorum, Helmst., 1704, in-4°.

On a voulu rattacher au gnosticisme, mais à tort selon nous, quelques petites sectes assez obscures, sur lesquelles on ne sait rien de certain, si ce n'est qu'elles adoraient le Dieu suprême. Tels sont les Hypsistariens, qui parurent en

Cappadoce dans la première moitié du IVe siècle. Ils rejetaient la Trinité des Chrétiens, de même que le polythéisme des Païens et les syzygies des Gnostiques ; mais ils vénéraient, dit-on, le feu et la lumière comme symboles de la Divinité (ὁ ὕψιστος) et ils observaient le sabbat des Juifs sans se soumettre à la circoncision ni à la distinction des viandes. Leur religion était donc une espèce de judaïsme mêlé de parsisme, où l'on n'aperçoit aucun élément chrétien. Il est assez vraisemblable que les Théosébéens de Syrie, les Cœlicoles d'Afrique, les Euchètes ou Massaliens professaient des doctrines analogues. Ces derniers, dont les traces ne disparaissent qu'au VIIe siècle, habitaient l'Arménie et la Syrie. Ils regardaient comme un péché de travailler, ne possédaient rien sur la terre, couraient le pays en mendiant et ne connaissaient qu'un seul moyen de salut, la prière perpétuelle : opinion partagée par les Audiens de la Scythie, espèce de moines qui donnaient à Dieu un corps semblable au nôtre et qui persistaient à célébrer la Pâque en même temps que les Juifs, quoique le concile de Nicée eût condamné cette coutume chez les Quartodécimans.

§ 42.

Séparatistes.

Hildebrand, Discussio hæreseos Aërii, quam Protestantibus Pontificii impingunt, Helmst., 1656, in-8°. — *Walch*, De Vigilantio hæretico orthodoxo, Gott., 1756, in-8°. — *Münter*, De Collyridianis fanaticis, dans les Miscel. Havn., an. 1818, T. I, fasc. 2 et 5. — *Lindner*, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinæ antesignanis, Lips., 1840, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. III, p. 321 et suiv. — *Tillemont*, Mémoires, etc., T. XII, p. 81.

Il est possible que les petites sectes dont nous venons de parler n'aient pas formé des partis distincts et qu'elles n'aient

été que des fractions d'un seul et grand parti séparatiste, auquel appartiendraient aussi d'autres dissidents qui n'intéressent qu'indirectement l'histoire des dogmes. Les Eustathiens ou disciples d'Eustathius, qui introduisit le monachisme en Arménie, poussaient l'ascétisme jusqu'à défendre le mariage; ils furent condamnés par le synode de Gangra, dans la seconde moitié du IVe siècle [1]. Les Aëriens, ainsi nommés de leur chef Aërius, prêtre de Sébaste en Arménie, n'admettaient aucune distinction entre le prêtre et l'évêque, niaient la nécessité des jeûnes prescrits par l'Église comme contraires à la liberté chrétienne, et rejetaient les prières et les oblations pour les morts comme inutiles pour les trépassés et dangereuses pour la moralité des vivants [2]. Telles étaient aussi, à peu de chose près, les opinions de Jovinien et de Vigilance, qui rencontrèrent en saint Jérôme un infatigable adversaire [3]. Ils n'accordaient aucune valeur à certaines œuvres ascétiques, telles que le célibat, la distinction des mets, les jeûnes, les prières pour les morts, l'invocation des martyrs, la vénération des reliques, et tout en convenant que Marie avait enfanté Jésus d'une manière surnaturelle, ils affirmaient, ainsi que Helvidius, qu'elle avait eu ensuite d'autres enfants de Joseph et que par conséquent elle n'était pas restée vierge [4]. C'est ce que croyaient aussi les Antidicomarianites, originaires de l'Arabie, tandis que les Collyridiens [5], qui s'étaient répandus de la Thrace dans l'Asie, rendaient à Marie un culte analogue à celui que les Païens célébraient en l'honneur de Cybèle, la mère des dieux. Ce n'était point là simplement, comme on

[1] *Mansi*, Concil., T. II, p. 1095.
[2] *Épiphane*, Hæres. LXXV.
[3] Voy. dans le T. IV de ses Opera ses traités Adv. Jovinian. et Adv. Helvidium.
[4] *Mansi*, Concil., T. III, p. 663.
[5] *Épiphane*, Hæres. LXXVIII, LXXIX.

pourrait le croire, un reste du paganisme ou le produit du fanatisme religieux; c'était plutôt la conséquence naturelle de la profonde vénération que l'on avait déjà depuis longtemps pour la mère du Sauveur, vénération fondée, d'un côté, sur l'opinion, répandue de plus en plus par l'ascétisme, de l'excellence de la virginité, et, de l'autre, sur l'idée de plus en plus élevée que l'on conçut de Jésus-Christ au milieu des luttes de l'arianisme et de l'orthodoxie.

§ 43.

Antagonisme de l'arianisme et du nicéisme.

G. Bull, Defensio fidei Nicænæ de æternâ divinitate Filii Dei, Oxon., 1680, in-4°. — *Ittig*, Historia concilii Nicæni, Lips., 1712, in-4°. — *Münscher*, Ueber den Sinn der nicänischen Glaubensformel, dans le Neues Magazin de *Henke*, T. VI, p. 334. — *Lange*, Der Arianismus in seiner weitern Entwicklung, dans le Zeitschrift d'*Illgen*, T. V, cah. 1.

En proclamant, comme doctrine orthodoxe, que le Fils est consubstantiel au Père (ὁμοούσιος) et engendré du Père de toute éternité, le symbole de Nicée [1], dont l'auteur est inconnu, mais qu'on croyait avoir été inspiré par le Saint-Esprit, s'était non-seulement mis en contradiction avec les anciens Pères, qui n'avaient jamais, avant Origène, attribué au Logos une existence éternelle comme personne distincte, il avait, de plus, sanctionné, pour exprimer le rapport du Père avec le Fils, une expression qui avait le double inconvénient de ne pas être biblique et d'avoir même été condamnée par un synode. Faut-il s'étonner si la formule adoptée par le concile ren-

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note F.

contra une vive opposition, surtout parmi les évêques d'Asie? Bientôt trois partis, animés l'un contre l'autre d'une haine ardente, se trouvèrent en présence. Les Ariens purs, ayant à leur tête Aëtius († 370), diacre de l'église d'Antioche, et Eunomius, évêque de Cyzique († 394), deux dialecticiens habiles qui les premiers appliquèrent les catégories d'Aristote et la méthode géométrique à la dogmatique chrétienne, continuèrent à enseigner que le Fils a été créé de rien, qu'il a eu un commencement d'existence, parce que, s'il était éternel, il serait l'Être absolu lui-même, qu'enfin il n'est pas de la même substance que le Père, une substance engendrée ne pouvant jamais devenir une substance inengendrée [1], argument qui embarrassa leurs adversaires au point de les forcer à avouer qu'il aurait mieux valu se taire sur l'homoousie et s'en tenir à l'Écriture [2]. Ce parti, appelé à tort anoméen et plus justement hétérousien, sans parler d'autres dénominations inventées par la haine des Orthodoxes, ne reconnaissait qu'un seul vrai Dieu, inengendré, sans commencement, sans égal, principe de tout ce qui existe. Rien n'était avant lui, rien ne lui est coéternel. Il a engendré, fait ou créé le Fils avant toutes les autres créatures, par un acte de sa volonté et de sa puissance et non pas en lui communiquant une portion de sa substance, car il est indivisible. Eunomius concluait de là qu'il ne faut appeler le Fils ni consubstantiel au Père, ni semblable quant à la substance, ces expressions étant impropres et pouvant conduire la première à l'idée d'une division de l'essence divine, la seconde à celle d'une égalité ou d'une identité de substance. Il ne lui accordait pas l'attribut de l'éternité,

[1] *Épiphane*, Hæres. LXXVI.

[2] *Athanase*, Oratio I contra Arianos, c. 34. — *Grégoire de Nysse*, Contra Eunomium, lib. I, p. 401 du T. II de ses Opera, édit. de Paris, 1638.

parce qu'il est engendré, et qu'éternel et engendré sont des notions contradictoires; cependant il convenait qu'il ressemble au Père, mais il restreignait cette ressemblance à la volonté [1]. Les Ariens rigides n'étaient au fond que des déistes et leur système, en rabaissant le Fils au rang d'une créature, amoindrissait singulièrement l'importance du christianisme, qui cessait dès lors d'être la religion absolue ; aussi furent-ils combattus avec acharnement par les deux autres partis, les Sémiariens et les Orthodoxes. Ces derniers reconnaissaient pour leur chef l'inflexible Athanase, diacre, puis évêque d'Alexandrie († 373), autour de qui se groupèrent Hilaire, évêque de Poitiers († 368), Basile († 379), les deux Grégoire, c'est-à-dire les premiers théologiens de leur siècle, qui employèrent toute la passion de leur zèle religieux et toute la subtilité de leur esprit non-seulement à défendre et expliquer le symbole de Nicée, mais à le développer et le compléter, car bientôt il ne satisfit plus ses auteurs eux-mêmes. La formule nicéenne proclamait bien, en effet, l'homoousie ou la consubstantialité du Père et du Fils ; mais cette homoousie entraînait-elle une parfaite égalité des deux personnes divines? C'est ce qu'elle ne décidait pas. Athanase ne tarda pas à sentir que cette égalité, à laquelle il croyait pour son compte, était inconciliable avec la théorie professée presque unanimement par les anciens docteurs de l'Église, que le Fils n'a été élevé à cette dignité que par la volonté libre de Dieu le Père [2], et il ne craignit pas de se mettre en opposition avec eux, en affirmant la nécessité de la génération du Fils [3] et la complète égalité du Père

[1] Voir l'Apologie d'*Eunomius* dans *Fabricius*, Biblioth. græca, T. VIII, p. 260, et *Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel, 1833, in-8°.

[2] *Ignace*, Epist. ad Smyrn, c. 1 : Υἱὸς Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ. — *Théophile*, Ad Autolyc, lib. II, c. 10. — *Tatien*, Contra Græcos, c. 5.

[3] *Athanase*, Oratio II contra Arianos, c. 24, 25.

et du Fils en dignité et en puissance [1]. C'était s'exposer évidemment à l'accusation de reconnaître deux Dieux. Il sentit le danger, et, pour le détourner, il admit une unité numérique, à laquelle les Pères de Nicée n'avaient pas pensé et qui, en tout cas, n'était pas enseignée dans leur symbole, où la distinction entre le Père et le Fils semble, au contraire, expressément maintenue par ces mots : εἰς ἕνα Θεόν, en un seul Dieu; εἰς ἕνα Κύριον, en un seul Seigneur.

Ce système avait une apparence de sabellianisme qui devait scandaliser les évêques orientaux presque autant que le déisme arien. Ne pouvant adopter ni la théorie d'Arius, ni celle d'Athanase, puisqu'ils n'avaient même signé qu'avec répugnance la formule de Nicée, ils formèrent un tiers-parti que l'on désigna sous le nom de Sémiariens. Eusèbe, évêque de Nicomédie († vers 348), qui jouissait d'un grand crédit à la cour par la protection de la sœur de Constantin, Basile, évêque d'Ancyre, et George, évêque de Laodicée, se mirent à sa tête. Fidèles à l'ancienne doctrine de la subordination, mais en même temps ne voulant pas admettre la formule arienne, que le Fils a été créé de rien, les Sémiariens assignaient au Sauveur une place intermédiaire entre le Dieu suprême et les créatures. Selon eux, le Fils est l'image de Dieu; il est Dieu par sa nature, mais il n'a pas la même substance que le Père; il lui est seulement semblable quant à la substance (ὁμοιούσιος). Ils rejetaient donc, comme les Ariens, le mot d'homoousie, qui leur semblait établir entre le Père et le Fils une identité incompatible avec la subsistance personnelle du Fils; mais ils s'éloignaient d'eux en ce qu'ils reconnaissaient entre les deux Personnes

[1] Athanase, Expositio fidei, c. 1 : Πιστεύομεν εἰς..... υἱὸν αὐτοτελῆ, τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ πατρός, ἰσότιμον καὶ ἰσόδοξον, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος.

divines un rapport immanent, essentiel, et non pas seulement un rapport extérieur et accidentel. A ce parti appartenaient le célèbre historien Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem († 386). Le premier rejetait à la fois et l'homoousie et l'éternité du Fils[1]. Le second se rapprochait un peu plus de la théorie athanasienne. Il admettait que le Fils a été engendré avant le temps d'une manière incompréhensible, que le Père est de toute éternité le père de son Fils unique; cependant il ne croyait pas à l'éternité du Fils, bien qu'il confessât qu'il est en tout semblable à son Père[2], idées vagues et confuses, qui prouvent que tous les efforts de Cyrille tendaient à éviter les extrêmes du sabellianisme et de l'arianisme. Tel est, en effet, le caractère général du sémiarianisme, qui paraît avoir détesté la seconde hérésie plus encore que la première. De là les nombreuses formules, sans cesse adoucies, qu'il publia successivement[3], de là aussi la haine dont il poursuivit les Ariens.

Les divisions qui éclatèrent entre les partisans d'Arius depuis le deuxième synode de Sirmium, en 357, ne contribuèrent pas médiocrement au triomphe des Catholiques, en sorte que le parti arien, après avoir dominé un instant dans l'Empire et avoir compté dans ses rangs des empereurs, des évêques, entre autres celui de Rome, Libère[4], une multitude de prêtres, des populations entières, s'affaiblit promptement par ses dissensions intestines et succomba sous les lois sévères de Théodose Ier[5]. Cependant l'arianisme se maintint encore

[1] *Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. IV, c. 15; V, c. 1 et 4; VI, proœm. — Cf. *Martini*, De sententiâ Eusebii Cæsar. de divinitate Christi, Rost., 1795, in-8°. — *J. Ritter*, Eusebii Cæsar. de divinitate Christi placita, Bonn, 1823, in-8°.

[2] *Cyrille*, Cateches. IV, c. 7; VII, c. 4 et 5; XI, c. 7.

[3] *Athanase*, De synod., c. 22-25.

[4] *Baronius*, Annales ecclesiastici, Romæ, 1588-1607, 12 vol. in-fol., à l'an 357. — *Tillemont*, Mémoires, etc., T. VI, P. II, art. 69 et P. III, note 55.

[5] Cod. Theodos., L. XVI, tit. I, ll. 2, 3, 5.

longtemps chez les Goths, les Bourguignons, les Vandales, les Lombards, qui l'avaient embrassé avec le christianisme et qui n'y renoncèrent que dans le VIIe siècle. Depuis cette époque, il a cessé de former une secte séparée, quoiqu'il compte encore aujourd'hui beaucoup de partisans dans les différentes communions chrétiennes.

§ 44.

Marcel d'Ancyre. — Photin.

Suicer, Symbolum Nicæno-Constantinop. expositum, Traject. ad Rhen., 1718, in-4°. — *Rettberg*, Marcelliana, Gott., 1794, in-8°. — *Larroque*, Dissert. duplex : I. de Photino hæretico; II. de Liberio pontifice romano, Gen., 1670, in-8°. — *Montfaucon*, Diatribe de causâ Marcelli Ancyrani, dans la Collectio nova Patrum, Paris, 1707, T. II, p. 51. — *Klose*, Geschichte und Lehre Marcellus und Photinus, Hamb., 1837, in-8°.

L'écueil à éviter pour les Catholiques qui reconnaissaient avec Athanase une parfaite égalité entre le Père et le Fils et leur unité numérique, était, comme nous l'avons dit, le *sabellianisme*. Quelques-uns des plus zélés défenseurs du *nicéisme* allèrent s'y briser. C'est ainsi que Marcel d'Ancyre (*†* vers 374), emporté par l'ardeur de sa polémique contre les Ariens et leur théorie de la subordination, voulut établir entre le Père et le Fils l'union la plus intime et fut amené à ressusciter, avec de légères modifications, l'ancienne doctrine de l'École d'Alexandrie sur le Logos immanent et le Logos proféré. Selon lui, le Logos, comme Sagesse, a été de toute éternité en Dieu, et, après avoir agi en dehors de lui, comme énergie drastique (ἐνέργεια δραστική), comme force divine, dans la création, il s'est uni à l'homme Jésus, comme émanation

permanente, sans cesser cependant d'être immanent en Dieu. Il distinguait donc le Logos éternel, inengendré, identique avec le Père, du Fils de Dieu ou du Logos uni à Jésus depuis l'incarnation, union qui durera jusqu'à ce que l'humanité entière l'ait reconnu pour le Sauveur. Alors arrivera la consommation des siècles et l'objectivité du Père dans le Fils cessera [1]. La théorie de Marcel différait donc du nicéisme en ce qu'elle niait l'identité du Logos et du Fils, et du sabellianisme en ce qu'elle maintenait la personnalité distincte du Logos. Les Sémiariens la combattirent vivement et la condamnèrent aux synodes de Constantinople, en 336, et d'Antioche, en 343; mais, d'un autre côté, l'évêque de Rome, Jules, la déclara orthodoxe en 341, et le parti athanasien prit Marcel sous sa protection au concile de Sardique, en 347 [2], sans approuver toutefois ses opinions.

Photin, le savant et éloquent évêque de Sirmium en Illyrie († 376), ne fut pas traité avec autant de ménagements; il est vrai qu'il allait plus loin que Marcel, son maître. Frappé, comme lui, de la nécessité de sauvegarder le monothéisme compromis, à ce qu'il pensait, par une doctrine qui, en admettant une existence personnelle du Fils de toute éternité, semblait admettre deux Dieux, et peu satisfait de la solution donnée par les Orthodoxes que, le Fils étant engendré, son existence et ses attributs remontent à Dieu comme à leur source, il se flatta de lever la difficulté par une théorie nouvelle. Selon lui, le Logos, qu'il distingue, ainsi que Marcel, du Fils de Dieu, est une dilatation de la Divinité, l'énergie divine créatrice. Il était en Dieu de toute éternité, de même que l'entendement est en l'homme, et comme tel, il est éternel et di-

[1] *Eusèbe*, Contra Marcellum, lib. II, c. 2.
[2] *Athanase*, Historia Arianorum, c. 6.

vin ; mais il n'était pas une substance, une personne. Photin était donc d'accord avec Marcel sur le dogme de la Trinité; seulement, tandis que l'évêque d'Ancyre considérait l'union du Logos avec le Fils de Dieu au point de vue de Sabellius, et faisait intervenir l'énergie drastique pour les unir si étroitement que le divin devenait la substance même de Jésus, Photin, partant, comme Paul de Samosate, de la nature humaine et édifiant sur elle sa théorie, élevait l'homme Jésus au rang de Dieu à cause de sa perfection morale. Il ne contestait pas la naissance surnaturelle de Jésus; il admettait que le rapport particulier dans lequel il s'est trouvé avec le Logos a rendu sa vie plus sainte que celle d'aucun homme; mais il niait que ce qu'il y avait de divin en lui lui vînt de sa nature, c'était, selon lui, un don de la grâce [1]. D'après son système, le Fils de Dieu n'est donc pas éternel, si ce n'est dans le sens de la prédétermination divine ; en d'autres termes, sa préexistence est purement idéale. On ignore si Photin croyait, comme Marcel, qu'à la fin des siècles le Christ remettrait le royaume à son Père et qu'il n'y aurait plus alors que Dieu et l'humanité. Une semblable doctrine avait une teinte trop prononcée de samosaténisme et était en contradiction trop flagrante avec l'esprit du siècle, qui tendait à rapprocher le plus possible le Sauveur de Dieu, pour ne pas être condamnée. Elle le fut à Antioche, en 343, à Sirmium, en 351 et en 357, par les Ariens, à Milan, en 346, par les Orthodoxes, et ces condamnations furent confirmées par le second concile œcuménique tenu à Constantinople en 381, concile qui parfit le dogme de la Trinité, en complétant l'article du Christ et en formulant celui du Saint-Esprit, sans donner

[1] *Marius Mercator*, Opera, dans *Gallandi*, Biblioth. PP., T. VIII, p. 658. — Cf. *Épiphane*, Hæres. LXXI.

d'ailleurs aucune définition précise des mots essence, substance, personne et sans employer même celui de Trinité[1].

§ 45.

Apollinarisme.

Schröder, De hæresi Apollinaristicâ, Marb., 1717, in-4°. — *Salig*, De Eutychianismo ante Eutychen, Guelph., 1723, in-4°. — *Basnage*, Diss. de Apollinaris hæresi, dans ses Dissert. historico-theologicæ, Rott., 1694, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. III, p. 119.

De la controverse arienne était sortie l'homoousie du Fils avec le Père ou l'Être absolu. Le Fils est engendré, mais de toute éternité, c'est-à-dire que sa génération n'est qu'idéale; pour satisfaire la spéculation, il faut encore que sa génération se réalise dans le temps, ou, en d'autres termes, que le Fils de Dieu devienne le Fils de l'homme, afin que le Fils présente en soi d'une manière adéquate l'unité du fini et de l'infini. Il s'agissait donc de déterminer comment Dieu est devenu homme ou comment l'homme-Dieu est à la fois vrai homme et vrai Dieu. Le premier théologien chrétien qui fit de ce difficile problème l'objet de recherches scientifiques fut Apollinaire le jeune, évêque de Laodicée († vers 382). Philosophe et écrivain polémique distingué, Apollinaire avait pris la défense du christianisme contre l'empereur Julien, le philosophe Porphyre, les Manichéens, les Ariens, Marcel d'Ancyre, et il avait déployé un zèle qui lui avait mérité l'amitié d'Athanase et de Basile le Grand. Exégète, il avait expliqué la plupart des livres de la

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note G.

Bible, et sa connaissance de l'hébreu donnait à ses commentaires une valeur particulière. Poëte, il avait composé des hymnes et des psaumes qui se chantèrent longtemps dans l'Église. Il était déjà avancé en âge, lorsque le désir d'expliquer l'union de la nature divine et de la nature humaine en Christ le jeta dans l'hérésie. L'idée qui se présente le plus naturellement à l'esprit, c'est que le corps de Jésus était simplement une enveloppe que le Fils de Dieu, le Logos éternel, avait revêtue pour remplir sa mission terrestre [1]. Mais ici surgissait la véritable difficulté, qui n'avait point encore frappé les docteurs de l'Église. Si l'homme Jésus était un homme complet, c'est-à-dire composé d'une âme et d'un corps, comment le Logos, hypostase divine également complète, a-t-il pu s'unir à lui en une seule vie, une seule conscience, une seule volonté, puisqu'il est impossible que deux êtres parfaits s'unissent en une véritable unité personnelle, sans que l'un d'eux perde la conscience de soi et cesse par là même d'être parfait? La question était embarrassante. Pour résoudre l'antinomie, Apollinaire eut recours à la trichotomie platonicienne, qui reconnaissait dans l'homme trois éléments : l'âme raisonnable (νοῦς ου ψυχὴ λογική), l'âme psychique, vitale (ψυχή) et le corps (σῶμα). Il prétendit donc que Jésus avait reçu de sa mère le corps et l'âme vitale pour souffrir, mais que le Logos avait pris en lui la place de l'âme raisonnable, qui est sujette à l'erreur et au péché [2]. Jésus, ainsi pénétré du Verbe divin, de la raison

[1] Telle était l'opinion de *Tertullien*, par exemple, parce que, dit-il, du mélange des deux natures, il s'en serait formé une troisième : mixtura quædam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est, spiritus, neque argentum, id est, caro, dum alterum altero mutatur (Adv. Prax., c. 27). Au reste, les idées des premiers Pères sur l'union des deux natures en Christ furent longtemps très-confuses. Voy. *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 19, § 1 et 3, et *Tertullien*, Apol., c. 21.

[2] *Justin le Martyr* (Apolog. II, c. 10), admettait déjà en Jésus-Christ ces trois éléments : le Logos, la psyché et le corps.

suprême qui agissait en lui et par lui, n'était donc pas un homme ordinaire, mais un homme spirituel, divin, impeccable (κυριακὸς ἄνθρωπος). Les ennemis d'Apollinaire lui ont encore attribué d'autres erreurs, dont nous ne tiendrons pas compte, parce qu'elles ne se rattachent pas directement à sa théorie et qu'on ne saurait être trop en garde contre les accusations d'adversaires qui ne se faisaient pas scrupule d'altérer la vérité dans un intérêt de parti. Ses ouvrages ont tous été détruits par les Orthodoxes; il ne nous en reste qu'un petit nombre de fragments disséminés dans les écrits de ses antagonistes [1].

La théorie d'Apollinaire renfermait le germe de divisions qui ne tardèrent pas à éclater parmi ses disciples. Les Valentiniens restèrent fidèles aux enseignements du maître; mais les Polémiens, ainsi nommés de leur chef Polémius, s'en éloignèrent en tant qu'ils rejetaient absolument le dogme des deux natures, qu'Apollinaire avait toujours admis. Ils disaient que le Logos et le corps de Jésus ne formaient qu'une substance, que le corps du Christ était devenu céleste (σάρξ ὁμοούσιος τῷ λόγῳ) et devait être adoré comme le Logos [2]. Malgré cette division et malgré les anathèmes lancés contre leurs doctrines, notamment par le second concile œcuménique [3], qui leur reprocha d'enlever au Christ précisément ce qui faisait de lui un homme, c'est-à-dire le principe rationnel, les Apollinaristes formèrent une secte assez nombreuse, qui eut des églises en Syrie et à Constantinople et qui subsista jusqu'au ve siècle, où l'on commença à les confondre avec les Monophysites.

[1] Notamment dans le Λόγος ἀντιῤῥητικός de *Grégoire de Nysse*, imp. dans *Gallandi*, Biblioth., T. VI, p. 517.

[2] *Épiphane*, Hæres. LXXVII, c. 2 et 6. — *Théodoret*, Hæretic. fabul., lib. IV, c. 9.

[3] *Mansi*, Concil., T. III, p. 455, 461, 558.

§ 46.

Nestorius.

Jablonski, De Nestorianismo, Berlin, 1724, in-4°. — *J.-W. Schmid*, Vera Nestorii de unione naturarum in Christo sententia, Ienæ, 1794, in-4°. — *Walch*, Hist. der Ketz., T. V, p. 289 et suiv. — *Gengler*, Ueber die Verdammung des Nestorius, dans le Tübing. Quartalschrift, an. 1835, cah. 2.

En condamnant les Apollinaristes, le concile de Constantinople de 381 avait fixé la doctrine orthodoxe sur un point essentiel. On devait croire que le Christ avait une âme raisonnable, parce que, autrement, il n'aurait pas été un homme parfait, ni par conséquent le Sauveur de l'homme tout entier. On devait croire, en outre, qu'il n'y avait néanmoins qu'un Christ dont la nature divine n'avait subi aucun changement par l'incarnation. Mais comment s'était opérée l'union des deux natures? La question était toujours pendante, le concile n'ayant point jugé à propos de la trancher par une formule. Or les idées étaient très-divergentes à ce sujet. Ainsi, tandis que l'École d'Antioche, considérant les deux natures *in abstracto*, s'attachait de préférence à en faire ressortir la différence et à séparer le fini de l'infini jusqu'à admettre deux sujets ou deux personnes unies en Jésus-Christ, l'École d'Alexandrie, les examinant plutôt *in concreto* et s'efforçant de mettre en lumière l'unité de la personne du Christ, ne reconnaissait que la seule nature divine incarnée (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη), c'est-à-dire que, pour elle, la nature divine était la substance même de la personne du Christ, et la nature humaine un simple accident, sinon une simple apparence,

opinion partagée par l'évêque de Rome, Jules, qui, dans une lettre dont on a, sans raison valable, contesté l'authenticité [1], déclare formellement que les apôtres Jean et Paul n'ayant prêché qu'un Christ et Sauveur, il ne faut pas confesser deux natures, mais une seule [2]; qu'autrement ce serait diviser le Christ. La controverse entre les deux partis ne roula que sur des formules théologiques, ce fut, à vrai dire, une pure logomachie ; mais envenimée qu'elle fut par la rivalité des deux siéges de Constantinople et d'Alexandrie, et embrouillée par l'insuffisance des formules, comme par le peu de précision des définitions des mots nature, hypostase, substance, que les Alexandrins et les Orientaux prenaient dans des sens très-différents [3], elle enfanta une des plus violentes, des plus sanglantes et des plus longues querelles dont l'histoire ecclésiastique fasse mention.

La guerre éclata, en 428, au sujet du refus que fit Nestorius, métropolitain de Constantinople, de donner à Marie l'épithète de Mère de Dieu (Θεοτόκος) [4]; il ne consentait à lui accorder que le titre de Mère du Christ (Χριστοτόκος), parce que Marie n'a pas mis au monde Dieu, mais le Christ [5]. Rien n'était plus loin de la pensée de Nestorius, disciple de l'École d'Antioche, que de nier l'union des deux natures en Christ; seulement, cette union, selon lui, n'était point absolue ; il la concevait comme une connexion (συνάφεια), comme une cohabitation (ἐνοίκησις), comme un rapport purement extérieur ou moral, et n'admettait le concours des propriétés (ἰδιώματα) de

[1] Voir *Salig*, De Eutychianismo, p. 140.
[2] *Mansi*, Concil., T. II, p. 1191.
[3] Voyez les Notes à la fin du vol., note H.
[4] Cette expression avait été employée plusieurs fois par *Athanase;* par exemple, dans son Oratio III contra Arianos, c. 14 et 29.
[5] *Nestorius*, Sermo I, c. 2, dans la Biblioth. Patrum de *Gallandi*, T. VIII, p. 6[illegible]9.

chaque nature que dans l'œuvre de la rédemption, c'est-à-dire qu'au fond, l'unité, telle qu'il la comprenait, n'était pas réelle et objective, mais idéale et nominale, qu'elle n'existait que dans la conscience du croyant, ou, en d'autres termes, que le Christ n'était, dans son opinion, qu'un homme placé sous l'influence divine d'une manière particulière.

Nestorius trouva un violent adversaire dans son collègue Cyrille, l'impérieux évêque d'Alexandrie, qui, fidèle à la doctrine d'Origène [1] et de son école, lui reprocha d'admettre en Jésus-Christ deux personnes, de nier qu'il fût vrai Dieu et vrai homme, d'enseigner une simple union morale, extérieure, entre Dieu et le Christ, de diviser le Christ en deux Fils, l'un fils de Dieu, l'autre fils de Marie, et qui, par esprit d'opposition, s'attacha à faire ressortir l'unité de la personne du Christ, à établir entre les deux natures une union essentielle, substantielle (φυσικὴ ἕνωσις) si parfaite, que les attributs de l'une se seraient communiqués à l'autre, et que la dualité vraie au point de vue abstrait, aurait disparu dans la réalité concrète. Aussi s'attira-t-il, de la part de Nestorius et des évêques orientaux, le reproche de confondre les deux natures.

Les deux partis, pour soutenir leurs opinions, s'appuyaient sur les mêmes passages bibliques ; mais Nestorius les rapportait à la personne, et Cyrille à la nature divine du Christ seulement. Au nombre des arguments dogmatiques que le métropolitain d'Alexandrie fit valoir contre son adversaire, les plus importants sont ceux qu'il tirait de la vertu divine de l'humanité de Jésus-Christ dans l'eucharistie et dans la mort du Sauveur. Plus tard, Nestorius se rapprocha du langage de ses antagonistes et se montra prêt à adopter le Θεοτόκος, en restreignant toutefois l'application de cette expression choquante

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 41.

à la nature humaine unie à la nature divine dans le Christ [1]; mais ces concessions ne satisfirent point ses ennemis. Le tumultueux concile d'Éphèse, tenu, en 431, par l'ordre de l'empereur Théodose II et sous la présidence de Cyrille, qui y joua à la fois le rôle d'accusateur et de juge, le déposa, en l'absence des évêques d'Orient, dont le vote aurait certainement modifié le résultat, et malgré la résistance du commissaire impérial qui s'opposa vainement à une semblable précipitation. Nestorius, qui s'était montré jusque-là un des plus ardents promoteurs des mesures de rigueur contre les hérétiques [2], apprit ainsi à connaître, à son tour, les fruits amers de la persécution. Il fut relégué dans un couvent de la Haute-Égypte, où il mourut misérable vers 440; mais sa doctrine ne mourut pas avec lui. L'École d'Édesse, fille de celle d'Antioche, continua à professer le nestorianisme jusqu'à sa ruine en 489, et celle de Nisibe, formée de ses débris, persista dans la même voie. Ces deux écoles, où l'exégèse se cultivait encore avec succès au VI[e] siècle, c'est-à-dire lorsqu'il n'y avait plus un seul établissement d'instruction supérieure en renom dans l'Empire romain, furent un foyer de nestorianisme pour les églises de la Perse [3]. Les Nestoriens portèrent l'Évangile jusqu'au fond de l'Asie, sous le nom de Chrétiens Chaldéens, et fondèrent des églises dans les Indes, sous celui de Chrétiens de Saint-Thomas. Une partie de ceux qui étaient restés établis dans le Kourdistan se soumirent au pape Innocent XI en 1681; d'autres ont embrassé, depuis 1833, le protestantisme par les soins de missionnaires américains [4].

[1] *Mansi*, Concil, T. IV, p. 1021-24; T. V, p. 725.
[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. VII, c. 29.
[3] *Assemanni*, De Syris Nestorianis, dans sa Biblioth. orientalis, T. III, P. II.
[4] *Grant*, The Nestorians or the lost tribes, Lond., 1841, in-8°.

§ 47.

Eutychès. — Les Monophysites.

Assemanni, Dissert. de Monophysitis, dans sa Biblioth. orientalis, T. II. — *Lequien*, Oriens christianus, Paris., 1740, 3 vol. in-fol. — *Renaudot*, Hist. patriarcharum Alexandrinorum, Paris., 1713, in-4°. — *Basnage*, De variis Eutychianorum sectis, dans le Thesaurus monumentorum eccles. et histor., Antv., 1725, 7 vol. in-fol., T. I. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. VI à VIII. — *Schmid*, De Eutychis de unione naturarum in Christo sententiâ, Ienæ, 1794, in-4°. — *Gieseler*, Monophysitarum veterum variæ de Christi naturâ opiniones, Gott., 1835-38, 2 vol. in-4°.

Cyrille († 444) avait fait sanctionner, par la ruse et la violence, la formule alexandrine qui enseignait une seule nature devenue chair, et condamner la formule nestorienne qui admettait en Jésus-Christ deux natures en une personne. Mais, contradiction bizarre ! presque au même moment que l'église de Rome et les églises d'Afrique envoyaient leur adhésion aux décisions du concile d'Éphèse [1], il rétracta lui-même sa doctrine et signa, en 433, une autre formule qui enseignait clairement qu'il y a deux natures en Christ [2]. Cyrille acheta la condamnation de Nestorius par Jean d'Antioche et ses collègues au prix de cette honteuse palinodie, ce qui ne l'empêcha pas d'attaquer avec une violence extrême Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, les deux principaux appuis de la doctrine des deux natures [3]. Apaisée pour un instant par un compromis si mal exécuté, la querelle se ranima plus violente

[1] *Mansi*, Concil., T. V, p. 266.
[2] *Théodoret*, Epist. ad Joannem, dans ses Opp., Paris, 1684, in-fol., T. V, p. 93. — *Mansi*, Concil., T. V, p. 302-310.
[3] Voy. pour Diodore, les Lectiones antiquæ de *Canisius*, édit. Basnage, T. I, p. 591, et pour Théodore, les Concil. de *Mansi*, T. IV, p. 1350.

que jamais au sujet des opinions d'Eutychès, archimandrite de Constantinople qu'un synode, tenu dans cette ville en 448, déposa comme apollinariste, parce que, à l'instar de Cyrille et de l'École d'Alexandrie, il ne reconnaissait en Jésus-Christ qu'une seule nature, la nature divine qui avait, selon lui, absorbé la nature humaine, et parce qu'il rejetait toute distinction entre la nature et l'hypostase. Il est vrai que, s'éloignant en cela de la doctrine de Cyrille, il avait nié d'abord que la chair du Christ fût la même (ὁμοούσιος) que la nôtre, sans admettre toutefois qu'elle eût été apportée du ciel, mais il avait plus tard abandonné cette opinion [1]. Léon le Grand, évêque de Rome, approuva la sentence du synode dans une lettre [2] à Flavien, métropolitain de Constantinople, où il prit — il est aisé de le voir — toutes les précautions possibles pour tenir la balance égale entre ceux qui ne voulaient admettre qu'une seule nature en Christ depuis l'incarnation, et ceux qui en reconnaissaient deux ; mais il est évident, malgré ses efforts, qu'il penchait en faveur des derniers. Dioscure d'Alexandrie, au contraire, ne put souffrir qu'on condamnât indirectement son prédécesseur Cyrille, et il prit vivement le parti d'Eutychès. Il fallut donc assembler, en 449, à Éphèse un concile, qui a été flétri par l'histoire du nom de concile de brigands [3]. Échauffés par Dioscure, les Pères s'y livrèrent aux plus bru-

[1] *Mansi*, Concil., T. VI, p. 741 et suiv.

[2] *Léon le Grand*, Epist. XXIV, c. 3 : Salvâ proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas ; — c. 4 : Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est : Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est ; — c. 5 : Propter unitatem personæ in utrâque naturâ intelligendam et filius hominis dicitur descendisse de cœlo, cùm Filius Dei carnem de virgine assumserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cùm hæc non in divinitate ipsâ, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus.

[3] *Mansi*, Concil., T. VI, p. 593.

tales violences; tout examen fut impossible, et Flavien fut déposé en même temps qu'Eutychès fut déclaré innocent. Deux ans après cependant, la mort de Théodose II ayant donné une autre direction à l'orthodoxie, le concile de Chalcédoine, assemblé en 451 par ordre de l'empereur Marcien, condamna de nouveau l'eutychianisme. Ce concile, qui fut composé de 630 évêques, est certainement le plus important après celui de Nicée. Il prit pour base de la confession de foi qu'il promulgua [1], l'épître de Léon à Flavien. Afin de ne point détruire, d'un côté, l'union du divin et de l'humain en Christ, c'est-à-dire le principe fondamental du christianisme, en maintenant, comme Nestorius, une séparation permanente entre les deux natures, et, afin de ne point établir de l'autre, comme Eutychès, une absorption de la nature humaine par la nature divine, il enseigna la dualité des natures et l'unité de la personne [2], c'est-à-dire un sujet divin et un sujet humain qui doivent être un seul et même sujet. Mais jamais l'intelligence humaine ne parviendra à concevoir l'unité comme dualité ni la dualité comme unité. Jamais elle ne comprendra comment un Dieu parfait et un homme parfait ont pu s'unir en la personne de Jésus; car s'ils sont parfaits, ils doivent avoir dans leur intégrité toutes les propriétés de leur nature respective: ainsi Jésus aurait été à la fois ignorant comme homme et tout sachant comme Dieu. Or comment concevoir l'union de l'ignorance et de la science absolue dans une

[1] Voyez les Notes à la fin du vol., note J.

[2] Une observation importante, déjà faite par Baumgarten-Crusius (Compend. der christ. Dogmengeschichte, T. II, p. 168), c'est que, depuis ce concile, le nom de Christ changea encore une fois de signification. Synonyme d'abord de *Messie* dans le sens des Juifs palestiniens, il avait servi ensuite à désigner plus particulièrement, dans la langue théologique, la *nature divine* du Christ et était devenu synonyme de Logos, de Fils de Dieu; mais dès lors il fut appliqué de préférence à la *personne* de l'Homme-Dieu.

seule et même conscience? Il est évident que le symbole de Chalcédoine, loin d'avoir résolu le problème, ouvrait la porte à d'interminables querelles; car l'esprit humain, à moins de renoncer à l'usage de la raison, devait naturellement se trouver porté, dans l'impossibilité où il était de comprendre la théorie orthodoxe, soit à faire absorber la nature humaine par la nature divine, soit à placer la notion de l'unité dans la nature humaine.

La première de ces tendances prévalut — est-il nécessaire de le dire?—à Alexandrie et dans l'Égypte, puis en Abyssinie, en Syrie et en Arménie, où le concile de Chalcédoine fut rejeté, en 536, sous le gouvernement de Chosroès. Mais le parti monophysite ne tarda pas à se diviser. Les uns, les Phthartolâtres, ayant à leur tête Sévère, ancien évêque d'Antioche, enseignaient que Jésus a pris un corps semblable en tout au nôtre et sujet par conséquent aux mêmes affections [1], et que la divinité unie en lui à l'humanité constituait une seule nature complexe (σύνθετον), de même que l'âme et le corps constituent une seule nature humaine [2]. D'autres, les Aphthardocètes, qui s'éloignaient davantage de l'ancienne conception alexandrine, reconnaissaient pour chef Julien, ancien évêque d'Halicarnasse. Ils prétendaient que si Jésus a été soumis aux besoins physiques de la nature humaine, ce n'était pas, comme nous, par nécessité, mais de son propre gré. Il paraît donc qu'ils n'admettaient pas la réalité de la nature humaine et qu'ils ne donnnaient au Christ qu'une apparence de corps, comme les Docètes [3], opinion partagée, à cette

[1] *Léonce de Bysance*, De sectis liber, Act. V, c. 3, dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. XII, p. 623 et suiv.

[2] *Anastase Sinaïte*, Ὁδηγός adv. Acephalos, c. 18.

[3] *Léonce de Bysance*, Op. cit., Act. X, c. 1. — *Nicéphore*, Hist. eccles., lib. XVII, c. 29.

époque, par un grand nombre d'Orthodoxes et qui fut adoptée par l'empereur Justinien sur la fin de son règne [1]. D'autres encore, les Niobites ou disciples du sophiste Étienne, surnommé Niobes, rejetaient toute différence entre les deux natures après leur union, parce qu'ils regardaient comme une inconséquence d'affirmer l'unité de nature et en même temps de la détruire par une distinction des natures [2]. A ces divers partis il faut ajouter encore celui des Agnoètes, né d'une tentative faite, en 536, par Thémistius, diacre d'Alexandrie, pour séparer le monophysitisme de l'eutychianisme et le rapprocher de l'orthodoxie. Ils ne croyaient pas à la déification complète de la nature humaine et prétendaient que Jésus n'avait pas possédé tous les attributs divins, notamment l'omniscience [3]. Thémistius échoua. L'empereur Zénon l'Isaurien lui-même n'avait pas été plus heureux. Son Hénoticon, promulgué en 482, n'avait eu d'autre résultat que de former un nouveau parti. Aux formules controversées ἐκ δύο φύσεων, ἐν δύο φύσεσιν, l'Hénoticon avait voulu substituer, les formules plus générales εἷς Κύριος et πάντα ἑνός sans rien préciser sur les deux natures, et avait recommandé le silence sur ces questions subtiles et obscures; mais, loin de se soumettre à des prescriptions aussi sages, les théologiens s'étaient mis à discuter sur le sens des mots εἷς et ἑνός; bien plus, une foule de prêtres, de moines, de laïques s'étaient séparés de Pierre Monge, patriarche d'Alexandrie, qui avait signé l'Hénoticon, et avaient formé une secte nouvelle sous le nom d'Acéphales [4].

[1] *Évagre*, Hist. eccles., lib. IV, c. 39.
[2] *Assemanni*, Bibl. orient., T. II, p. 72. — *Cotelier*, Monum. eccles. græc., Paris., 1677-82, 4 vol. in-4°, T. III, p. 397 et suiv.
[3] *Léonce de Byzance*, Op. cit., Act. V, c. 6; X, c. 3.
[4] *J.-W. Berger*, Henotica Orientis, Vitemb., 1723, in-4°. — *Jablonski*, Dissert. de henotico Zenonis, Francof., 1737, in-4°. — *Schröckh*, Christ. Kirchengeschichte, Leips., 1768-1803, 35 vol. in-8°, T. XVIII, p. 512 et suiv.

L'insuccès de Zénon ne découragea pas Justinien ; mais, au lieu de réconcilier les partis, il ne réussit qu'à soulever une nouvelle querelle, celle des Trois Chapitres, qui amena la condamnation, par le cinquième concile œcuménique, assemblé en 553 [1], des écrits d'Ibas d'Édesse, qui avait osé blâmer la conduite de Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret de Cyrus, l'âme du parti oriental opposé au même Cyrille, et de Théodore de Mopsueste, qu'on regardait depuis longtemps comme le véritable auteur du nestorianisme. Cette condamnation des plus fidèles gardiens de la tradition de l'École d'Antioche offrait cela d'étrange, qu'elle frappait trois docteurs de l'Église morts depuis un siècle, dont deux avaient même été reconnus pour orthodoxes par le concile de Chalcédoine [2] ; et cependant une seule voix, celle de Facundus, évêque d'Hermiane († vers 570), osa s'élever avec une noble fermeté contre la décision du concile de Constantinople [3]. En faisant prononcer cette condamnation, le but de Justinien était de donner quelque satisfaction aux Monophysites dans l'espoir d'amener un rapprochement entre eux et les Orthodoxes ; mais son attente fut trompée, et la controverse, dans laquelle l'évêque de Rome, Vigile († 555), joua un rôle bien difficile à concilier avec les prétentions de ses successeurs à l'infaillibilité [4], continua avec autant d'ardeur que jamais jusqu'à ce que les conquêtes des Musulmans y missent un terme. Le monophysitisme se constitua en Église séparée sous la protection des califes. Aujourd'hui encore, les Coptes, les Abyssins, les Arméniens (à

[1] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 376. — Cf. *J.-H. Mucke*, De tribus capitulis, 1766, in-4°.

[2] *Mansi*, Concil. T. VII, p. 189, 198.

[3] *Facundus*, Pro defensione trium capitulorum lib. XII, dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. XI, p. 665.

[4] *Liberatus*, Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum, c. 22. — *Vigile*, Epist. ad Justin. et ad Mennam, dans *Mansi*, Concil., T. IX, p. 35, 38.

l'exception d'un petit nombre qui reconnaissent la suprématie du pape) et les Jacobites de Syrie rejettent le concile de Chalcédoine comme un concile d'hérétiques et de fous.

§ 48.

Théopaschitisme.

Au reste la doctrine sanctionnée par le concile de Chalcédoine : δύο φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν, ne se conserva pas pure, même dans l'Église catholique : elle fut altérée par le cinquième concile œcuménique, qui, en adoptant une formule imaginée, en 519, par Jean Maxence et les moines de la mer Noire, donna incontestablement la préférence à la conception monophysite. Une formule identique : Θεὸς ἐσταυρώθη, Dieu a été crucifié, avait déjà été introduite, vers 464, dans le Trisagion [1] par Pierre Fullo, évêque d'Antioche, qui avait anathématisé en même temps tous ceux qui nieraient que Dieu a été crucifié [2]. Cette proposition avait rencontré d'abord la plus vive opposition, parce qu'elle semblait faire la Divinité passible, mais elle s'accordait si bien avec les idées du temps, au moins dans sa généralité abstraite, que lorsque Maxence et ses moines soulevèrent de nouveau la question, à peine trouvèrent-ils quelques contradicteurs. L'évêque de Rome, Hormidas, fut du nombre de ces derniers. Son successeur Jean II, l'adopta, au contraire, avec empressement [3], et,

[1] S.-J. *Baumgarten*, Historia Trisagii, Halle, 1747, in-8°.

[2] *Walch*, Hist. der Ketzer., T. VII, p. 248. — Il est déjà question des souffrances de Dieu, πάθος τοῦ Θεοῦ, dans *Ignace*, Ep. ad Rom. c. 6 et dans *Clément d'Alexandrie*, Cohort., c. 10.

[3] *Mansi*, Concil., T. VIII, p. 498, 765.

dès 533, l'empereur Justinien déclara orthodoxe la formule monophysite : Un de la Trinité sainte et consubstantielle a été crucifié [1]. Vingt ans plus tard, le concile de Constantinople donna la sanction de l'autorité ecclésiastique au décret impérial, en frappant d'anathème quiconque nierait que Jésus-Christ crucifié en chair est une personne de la Trinité [2]. Cette victoire du théopaschitisme n'était-elle pas la conséquence naturelle du triomphe du Θεοτόκος ?

§ 49.

Monothélétisme.

Combefis, Historia hæreseos Monothelitarum, en tête du T. *II* de son Novum auctuarium Bibl. Patrum, Paris, 1648, 2 vol. in-fol. — *Walch*, Hist. der Ketzereien, T. IX. — *Schnurrer*, Die maronitische Kirche, dans les Archiv. de *Stäudlin* et *Tzschirner*, T. I, cah. 2.

Malgré le peu de succès des tentatives de conciliation qui avaient été faites jusque-là, le besoin de réunir toutes les sectes chrétiennes et toutes les forces de l'Empire pour résister aux armes victorieuses de l'islamisme était si vivement senti, que l'empereur Héraclius voulut essayer encore une fois de ramener les Monophysites dans le sein de l'Église catholique au moyen de quelques concessions. Il s'entendit donc avec Cyrus, patriarche d'Alexandrie, Sergius, patriarche de Constantinople, et Honorius, patriarche de Rome. Pour éviter

[1] Cod. Justin., lib. I, tit. I, l. 6.

[2] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 384 : Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν, καὶ Κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

l'expression μία φύσις, origine de toute la querelle, les trois *prélats* proposèrent de la remplacer, Cyrus par μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, formule qui avait pour elle l'autorité de Denis l'Aréopagite, Sergius par ἑνὸς πᾶσα ἐνέργεια, et Honorius par ἓν θέλημα [1]. Sergius adopta cette dernière formule et l'introduisit dans l'Ecthèse qu'Héraclius publia en 638 [2], en y joignant la formule encore plus générale : εἷς Χριστός et en défendant à l'avenir, conformément à l'opinion des patriarches de Rome et de Constantinople, toute discussion sur ces mots : une ou deux énergies, l'Église étant intéressée à savoir que la nature divine et la nature humaine sont inséparablement unies en Jésus, mais n'ayant nul besoin de connaître le principe interne de cette union. A peine l'Ecthèse eut-elle paru, que Sophronius, patriarche de Jérusalem, puis Jean IV et Théodore, successeurs d'Honorius, avec les églises d'Afrique, la rejetèrent en se déclarant partisans de deux volontés, conséquence nécessaire du dogme des deux natures, parce que deux natures ne peuvent être conçues sans deux volontés naturelles. En Orient, elle fut attaquée surtout par Jean Damascène et le moine Maxime († 662) [3]. L'empereur Constans, désireux de rétablir la paix, abolit l'Ecthèse et publia, en 648, son Type, qui confirma la formule εἷς Χριστός et défendit toute discussion tant sur l'ἐνέργεια que sur le θέλημα [4]; mais un concile, assemblé au Latran, en 649, par Martin [5], qui paya cher son audace, anathématisa le Type, comme prêchant l'indifférentisme. Le sixième concile œcuménique, convoqué à Constantinople en 680 par Constantin Pogonat, essaya, à l'instigation de l'évêque

[1] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 526 et suiv.
[2] *Ibid*, T. X, p. 992.
[3] *Jean Damascène*, Opera, T. I, p. 527 et suiv. — *Photius*, Biblioth., cod. 195.
[4] *Mansi*, Concil., T. X, p. 1029.
[5] *Ibid.*, T. X, p. 863.

de Rome, Agathon [1], d'apaiser la querelle. Il reconnut en Jésus deux volontés, naturelles, non contraires, dont l'une, la volonté humaine, était subordonnée à la volonté divine et absolue et lui obéissait en tout [2]. C'était détruire de nouveau la nature humaine et tomber dans le docétisme ; car, sans liberté de la volonté, il n'y a point de personnalité raisonnable réelle, mais le concile ne s'aperçut pas de cette nouvelle contradiction. Il condamna donc Cyrus, Sergius et Honorius comme monothélètes et les anathématisa [3]. Ainsi se termina une controverse dans laquelle les deux partis montrèrent plus de passion et d'amour de la dispute que de sagacité et de logique. Une secte peu nombreuse persista à soutenir qu'il n'y a qu'une volonté en Jésus-Christ, parce que deux volontés supposeraient deux sujets. Sous le nom de Maronites, les Monothélètes se sont maintenus jusqu'à nos jours dans le Liban ; mais, comme les Nestoriens, ils ont admis dans leur religion beaucoup d'éléments exotiques. Une partie d'entre eux s'est même réunie à l'Église romaine en 1182 [4], en conservant toutefois une certaine indépendance, le mariage des prêtres, la messe en syrien et la communion sous les deux espèces.

[1] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 233.
[2] Voyez les Notes à la fin du vol., note K.
[3] *Mansi*, Concil , T. XI, p. 555.
[4] *Lequien*, Oriens christianus, T. III, p. 1. — *Assemanni*, Bibl. orient., T. I, p. 417.

§ 50.

Adoptianisme.

[illegible] *Walch*, Historia Adoptianorum, Gott., 1755, in-8°. — *Froben*, Diss. his-[illegible] de hæresi Elipanti et Felicis, dans le T. III, de son édit. des Opera Alcuini, [illegible], 1777, 4 vol. in-fol.

Tandis que le génie spéculatif des théologiens grecs développait ainsi, au milieu des luttes de l'arianisme, de l'apollinarisme, du nestorianisme et de l'eutychianisme, le dogme fondamental de la personne du Christ, l'Église latine, plus pratique, travaillait à établir l'unité extérieure de l'Église, à affermir l'autorité ecclésiastique et ne voyait que de mauvais œil le mouvement dogmatique qui se manifestait en Orient, mouvement auquel elle était devenue de plus en plus étrangère depuis que Tertullien l'avait dotée d'une langue théologique. Ce n'est pas à dire qu'elle ne fût point agitée, elle aussi, par des disputes ; mais les controverses qui l'occupèrent roulèrent toutes sur des questions anthropologiques, à l'exception d'une seule, celle de l'adoptianisme.

A proprement parler, cette controverse n'était pas nouvelle. Elle avait déjà été soulevée, dans le IV[e] siècle, par Bonose de Sardique [1], qui, pour éviter sans doute le reproche de diviniser la nature humaine, exprima l'opinion que Jésus n'était Fils de Dieu que par adoption ; mais cette opinion ne paraît pas avoir causé à cette époque le moindre trouble, car, jusqu'au V[e] siècle, la seule hérésie qui fut reprochée à Bonose fut celle

[1] *C.-G.-Fr. Walch*, De Bonoso hæretico, Gott., 1754, in-8°.

de nier la virginité perpétuelle de Marie [1]. Il n'en fut pas de même lorsqu'elle se reproduisit en Espagne, en 785, à l'occasion d'une lettre adressée par Élipand de Tolède à Félix d'Urgel († 818), au sujet de ces expressions *adoptivus homo*, qui se rencontrent dans la liturgie mozarabique [2]. Les Adoptiens admettaient que le Christ est le Fils de Dieu ; or, comme il est à la fois Dieu et homme, ils pensaient qu'il est Fils de Dieu en cette double qualité. Mais un Fils peut être considéré à un double point de vue, soit comme sujet propre et indépendant, soit comme engendré par son Père. Si, comme Dieu et comme homme, Jésus-Christ est sujet indépendant, il est faux de dire que ses deux natures forment une seule et même personne, car il est de toute impossibilité de démontrer logiquement que deux sujets n'en font qu'un seul. D'un autre côté, si on considère Jésus comme fils par rapport à son père, sa nature ne peut être autre que la nature de celui dont il a reçu l'existence; d'où il résulte que le Christ, comme engendré de Dieu, est Dieu par sa nature, mais qu'en qualité d'homme issu de la race de David, il ne peut être que ce que son origine humaine le fait, c'est-à-dire un homme, et que, comme tel, il ne peut être Fils de Dieu que par grâce ; car jamais raisonnement ne prouvera que celui qui est homme par sa nature est en même temps Dieu par sa nature, à moins qu'on n'admette, comme Eutychès, un mélange des deux natures. Les adversaires des Adoptiens sentaient fort bien la force de cette argumentation, aussi leur principale ressource était-elle d'en appeler à la toute puissance de Dieu qui pouvait s'engendrer un Fils de la chair de la vierge Marie, sans s'aper-

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 675. — *Isidore de Séville*, Originum libri XX, lib. VIII, c. 5.
[2] Liturgia mozarabica, Romæ, 1755, in-4°.

cevoir qu'ils tournaient dans un cercle vicieux, puisqu'un Fils ainsi engendré de la chair ne serait pas engendré de la substance de Dieu, en sorte qu'on se retrouvait toujours en présence de deux sujets différents. Telle est l'insoluble difficulté que présente la doctrine sanctionnée par le concile de Chalcédoine. Si Jésus-Christ a une nature humaine parfaite, il faut qu'il soit un sujet humain parfait ; autrement il n'est pas un homme réel, il n'a que l'apparence de l'existence humaine ; mais s'il est un sujet comme homme, il n'y a plus unité en sa personne, il y a deux sujets. L'orthodoxie ne saurait échapper à cette conséquence, que les Adoptiens admettaient sans hésiter. Selon eux, le Christ n'est Fils de Dieu, dans le sens propre, qu'en sa qualité de Dieu. Comme Fils de Marie et descendant de David, il est encore Fils de Dieu, mais dans un autre sens, dans celui de fils adoptif [1]. Quand cette adoption avait-elle eu lieu ? L'opinion la plus ordinaire était qu'elle s'était faite lors du baptême et avait été ratifiée par la résurrection. Tout homme juste et vertueux est au même titre que Jésus fils de Dieu, non par sa nature, mais par grâce. Cette doctrine, combattue en Espagne par le prêtre Béatus et l'évêque Éthérius [2], et en France par Alcuin (804) [3], fut condamnée aux synodes de Ratisbonne, en 792, de Francfort, en 794, et d'Aix-la-Chapelle, en 799 [4], comme renouvelant l'hérésie nestorienne en divisant le Christ en deux Fils. Félix, qui était un homme

[1] Voyez dans l'ouvrage de *Froben*, cité plus haut, T. IV, p. 568, l'Epistola episcop. Hispaniæ ad episcop. Galliæ, c. 9 : Credimus et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex Patre unigenitum sine adoptione, primogenitum verò in fine temporis, verum hominem assumendo de Virgine in carnis adoptione = unigenitum in naturâ : primogenitum in adoptione et gratiâ.

[2] *Canisius*, Antiq. lect., édit. Basnage, T. II, P. I, p. 269. — *Gallandi*, Bibl. PP., T. XIII, p. 290.

[3] *Alcuin*, Opera, T. III, p. 759. — *Lorenz*, Alcuins Leben, Halle, 1829, in-8°.

[4] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 1031.

à la fois instruit et modeste, finit par signer une rétractation peu sincère ; mais sa théorie a trouvé des partisans jusque dans le XVII[e] siècle, où elle fut défendue par le jésuite G. Vasquez [1] et par le théologien protestant G. Calixte [2].

§ 51.

Pélagianisme.

G.-J. Vossius, Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiæ moverunt, Amst., 1655, in-4°. — *Noris*, Historia Pelagiana, dans le T. I de ses Opera, Veron., 1729-32, 4 vol. in-fol. — *Garnier*, Dissert. VII quibus integra continetur Pelagianorum historia, dans son édit. des Opera Marii Mercatoris, Paris, 1673, in-fol. — *Wiggers*, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin et Hamb., 1821-1833, 2 vol. in-8°. — *J.-G. Voigt*, De theoriâ Augustinianâ, Semipelag. et Synergist., Gott., 1829, in-8°. — *J.-A. Lentzen*, De Pelagianorum doctrinæ principiis, Cologne, 1833, in-8°, — *J.-L. Jacobi*, Die Lehre des Pelagius, Leipz., 1842, in-8°.

La controverse qui eut le plus de retentissement en Occident durant cette période, fut celle du pélagianisme. Pas une question n'agita plus vivement les esprits, et dans le siècle où elle fut soulevée, et dans les siècles suivants, parce que aucune n'entrait plus profondément dans l'essence même de la religion, et cependant elle est la seule de cette importance qui n'ait pas été tranchée par un concile général.

La lutte s'engagea, en 411, au sujet de cette apostrophe adressée à Dieu par Augustin : « Da quod jubes, et jube quod vis [3], » élan sublime d'une âme remplie d'un sentiment de soumission absolue à la volonté de l'Être suprême et de con-

[1] *Vasquez*, Comment. in Thomam, Ingolst., 1606, in-fol., P. III, diss. LXXXIX, c. 7.
[2] *Calixte*, De personâ Christi dissert. fasciculus, Helmst., 1663, in-4°, p. 96.
[3] *Augustin*, Confess., lib. X, c. 40.

fiance sans bornes en sa bonté. Deux moines bretons réfugiés en Afrique, Céleste et Pélage, osèrent blâmer ces expressions passionnées, non pas comme contenant une hérésie, mais comme propres à favoriser la paresse morale de l'homme, et ce blâme blessa vivement Augustin [1], aussi jaloux de son influence littéraire que de sa dignité épiscopale. La querelle s'envenima, et bientôt la discussion s'étendit au péché originel, au libre arbitre, aux moyens de salut offerts aux hommes par le christianisme.

Jusque-là, l'Église d'Occident, comme l'Église d'Orient, avait enseigné que la chute d'Adam a eu les plus funestes conséquences pour ses descendants ; mais avec quelque énergie que certains Pères latins eussent insisté sur la nécessité et l'efficacité de la grâce divine, on était bien éloigné de croire à une corruption totale de l'espèce humaine, à une impuissance absolue de l'homme pour le bien [2]. On se contentait d'attribuer à la grâce une large part, la plus large même, dans l'œuvre de la conversion du pécheur, et l'on reconnaissait en même temps que l'homme peut en suivre les impulsions ou y résister. C'était donc dans la liberté de la volonté humaine, et non pas dans la prédestination divine, qu'on cherchait les motifs pour lesquels les uns se convertissent et d'autres restent endurcis, et l'on était convaincu que Dieu a ordonné du sort de chaque homme selon la prescience qu'il a de sa conduite.

Telle était la doctrine généralement enseignée dans l'Église

[1] *Augustin*, De gestis Pelagii, c. 35, 36.

[2] Voy., entre autres, *Grégoire de Naziance*, Orat. XIV, c. 25; XIX, c. 13; XXXVIII, c. 12; XLIV, c. 4; Carmen IV, v. 98. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 2. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 19, 21, etc. — Cf. *Hahn*, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen., dans *Illgen*, Denkschrift der hist. theol. Gesellschaft zu Leipzig, Leipz., 1819, cah. 2.

au commencement du ve siècle ; nous en donnerons ailleurs des preuves plus que suffisantes. Les opinions de Pélage s'en écartaient sur quelques points. On les a résumées en ces sept thèses : 1° Adam a été créé mortel ; il serait mort, lors même qu'il n'aurait pas péché. — 2° Le péché d'Adam a nui à lui seul et non à ses descendants. — 3° En venant au monde, les enfants sont dans le même état qu'Adam avant sa prévarication. — 4° Ce n'est point parce qu'Adam est mort, ou parce qu'il a péché, que tous les hommes meurent, ni parce que le Christ est ressuscité, qu'ils ressusciteront. — 5° Les enfants ont la vie éternelle, quand même ils ne sont pas baptisés. — 6° La Loi conduit au royaume des cieux aussi bien que l'Évangile. — 7° Avant la venue de Jésus-Christ, il y eut des hommes sans péché [1]. Certes, parmi ces propositions, il y en a qui heurtaient les doctrines reçues. Ainsi, quand Pélage prétendait que la mort n'a pas été la punition du péché d'Adam, il se mettait en opposition avec la majorité des anciens docteurs, qui, tous, auraient aussi condamné comme hérétique la deuxième thèse. La septième avait sans doute des autorités imposantes en sa faveur ; mais elle contredisait trop ouvertement l'opinion générale sur la nécessité de la rédemption, pour ne pas rencontrer de nombreux adversaires. Nier la relation de la résurrection du Christ et de la nôtre, était une nouveauté non moins hardie. Cependant ce qui devait blesser le plus la conscience chrétienne, c'est la sixième proposition, qui est à la fois antipaulinienne et antiévangélique. Mais, qu'on ne l'oublie pas, nous ne connaissons les opinions de Pélage et de ses partisans que par les réfutations de leurs adversaires, leurs ouvrages ayant été soigneusement suppri-

[1] Voyez *Augustin*, De gestis Pelagii, c. 11 ; — De peccato originali, c. 2-6, 11 et suiv. — *Marius Mercator*, Commonitorium adv. hæresim Pelagii et Cælestii, c. 1.

més, à l'exception de deux petits traités qui ont échappé à la destruction parce qu'on les croyait sortis de la plume de saint Jérôme [1]. Au reste, en admettant même qu'Augustin les ait fidèlement rapportées, on peut affirmer qu'à tout prendre, la théorie de son adversaire n'était pas plus contraire que la sienne aux sentiments des anciens Pères ; car, parmi les docteurs de l'Église antérieurs au v[e] siècle, il serait difficile d'en citer un seul, sans en excepter Tertullien, celui de tous qui, depuis sa conversion au montanisme, avait insisté le plus fortement sur la dégradation de la nature humaine et la nécessité de la grâce divine, il serait difficile, disons-nous, ou plutôt impossible d'en citer un seul qui rattachât au péché originel la peine de l'éternelle damnation ou niât d'une manière aussi absolue qu'Augustin la liberté de la volonté et la participation de l'homme à l'œuvre de son salut, un seul qui refusât aux descendants d'Adam tout pouvoir de faire le bien, un seul enfin qui enseignât la prédestination absolue, l'irrésistibilité de la grâce et la persévérance nécessaire des élus dans les voies de la justice [2].

[1] *Pélage*, Epist. ad Demetriadem, Halle, 1775, in-8°, et Libellus fidei ad Innoc. I, dans les *Hieronymi* Opera, T. V, p 122.

[2] Voy., entre autres, *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 39 : Ille enim misit qui vocârent ad nuptias, qui autem non obedierunt et semetipsos privaverunt a regiâ cœnâ, etc. — *Tertullien*, Adv. Marcion, lib. II, c. 6 : Cæterùm nec boni, nec mali merces jure pensaretur ei qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. — *Augustin* lui-même, dans plusieurs de ses traités : De libero arbitrio, De genesi contra Manichæos, De verâ religione, De duabus animabus, Expositio quarundam propositionum ex Epistolâ ad Romanos, écrits, entre les années 388 et 394, contre les Manichéens, avait soutenu la parfaite liberté de nos déterminations volitives. Voy. De lib. arb., lib. III, c. 17 : Nec est cui rectè imputetur peccatum, nisi peccanti ; non est ergo, cui rectè imputetur, nisi volenti ; — c. 49 : Ipsa voluntas est prima causa peccandi. — Cf. De verâ religione, c. 14 : Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit peccatum voluntarium. — De duabus animabus contra Manich., c. 12. Colligo nusquam nisi in voluntate esse peccatum. — *Ambroise*, De fide et gratiâ, lib. V, c. 2 : Unde apostolus ait : Quos præsciret et prædestinavit. Non enim ante prædestinavit, quàm præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit.

Voici, en effet, la théorie construite par l'évêque d'Hippone, non pas, qu'on le remarque bien, sur les enseignements directs du Christ, dont les discours n'offrent pas la moindre allusion au dogme du péché originel et bien moins encore à celui d'un décret d'élection antérieur à l'existence de l'homme [1], mais sur les Épîtres de saint Paul et plus particulièrement sur l'Épître aux Romains. Le péché des protoplastes a corrompu le genre humain tout entier physiquement et moralement, en lui inoculant, pour ainsi dire, une concupiscence perverse et en le dépouillant du libre arbitre [2]. Cette corruption, vice originel ou héréditaire — péché originel dans le langage ecclésiastique, — se transmet de génération en génération comme disposition prédominante ; elle est imputée à toute l'espèce de même qu'à chaque individu, et la mort, temporelle et éternelle, est la juste punition de ce péché, qui ne laisse à l'homme de liberté que pour le mal [3]. L'humanité tout entière forme donc une masse de perdition [4] ; mais, dans sa bonté infinie, Dieu a résolu de toute éternité de sauver quelques hommes par le Christ, en abandonnant tous les autres à leur triste sort. Ces élus sont sauvés par la grâce, dont le pouvoir est irrésistible [5] ; elle les justifie et les sanctifie.

[1] Ce silence du Christ est même d'autant plus remarquable que la croyance au péché originel était assez généralement répandue parmi les Juifs (Voy. *Gfrörer*, Geschichte des Urchristenthums, 2te Abth., p. 104), de même que celle à la prédestination (*Ibid*, p. 121).

[2] *Augustin*, De nupt. et concupisc., lib. II, c. 34.

[3] *Augustin*, Opus imperf. contra Julian., lib. I, c. 47 ; — De perfect. just. hom., c. 4.

[4] *Augustin*, De peccat. origin., c. 36 : Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis, et justè intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus.

[5] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 7 : Quicunque ergo ab illâ originali damnatione istâ divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium, quòd et procuratur eis audiendum Evangelium ; et cùm audiunt, credunt ; et in fide, quæ per dilectionem operatur, usque ad finem perseverant ; et si quando exorbitant, correpti emendantur, etc. ;

Dieu l'accorde à qui il lui plaît et de son propre mouvement, gratuitement et non selon les mérites. Le mal peut bien être empêché et limité dans ses effets, mais il ne peut être extirpé ; les élus eux-mêmes y restent soumis, seulement la grâce les préserve du danger de perdre la félicité céleste [1].

Le système augustinien était donc diamétralement opposé sur trois points principaux à celui de Pélage et de Julien d'Éclane, son zélé et habile disciple : sur le péché originel, sur la grâce et le libre arbitre, sur la prédestination. Pélage, se plaçant au point de vue pratique et envisageant l'homme comme une personne morale, indépendante, responsable et libre par conséquent [2], expliquait la transmission du péché par l'influence d'une mauvaise éducation, du mauvais exemple, de mauvaises habitudes, et non par un vice d'origine ; loin de là, il admettait en l'homme une sorte de sainteté naturelle [3], qui excluait toute idée que le mal fût inné en lui [4]. Augustin, au contraire, qui partageait jusqu'à un certain point les idées grossières de Tertullien sur la transmission des âmes par la génération, et qui avait conservé de ses études philosophiques

— c. 9 : Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.

1 Augustin, De prædestin. sanctorum, c. 18 ; — De dono perseverantiæ, c. 35.

2 Pélage, Epist. ad Demetriadem, c. 1 : Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ dicendum est, soleo priùs humanæ naturæ vim monstrare, et quid efficere possit, ostendere. Nunquam enim virtutum viam valemus ingredi, nisi spe ducamur comite. Siquidem appetendi omnis conatus perit consequendi desperatione.

3 Ibid., c. 4 : Est in animis nostris naturalis quædam, ut ita dixerim, sanctitas, quæ velut in arce animi præsidia exercet, boni malique judicium. Et ut honestis rectibus favet, ita sinistra opera condemnat atque ad conscientiæ testimonium diversas partes domesticâ quâdam lege dijudicat.

4 Pélage, cité par Augustin, De peccat. origin., c. 13 : Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis : capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur ; atque ante actionem propriæ voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit. — Cf. Epist. ad Demetr., c. 8 : Longa consuetudo vitiorum, quæ nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturæ.

l'opinion que les idées générales ont une réalité hors de l'entendement, enseignait que le genre humain tout entier était renfermé primitivement en Adam, le premier homme, et que, quand le protoplaste pécha, l'essence humaine, l'entité humaine, comme dirent plus tard les Scolastiques, pécha en lui [1] et s'attira une juste condamnation [2]. Cette confusion de l'abstrait et du concret, qui ne lui montrait l'individu que comme le représentant passager de l'espèce, devait nécessairement le conduire à la doctrine du péché originel, et, par suite, les opinions manichéennes qu'il avait professées quelque temps, puis abandonnées sans pouvoir s'affranchir entièrement de leur influence, y aidant, l'amener aux dogmes de la totale corruption de la nature humaine, de la perte du libre arbitre et de la nécessité de la grâce, dogmes que Pélage rejetait, prétendant que l'homme peut, par ses propres forces, faire le bien, s'élever même à la perfection, et que la grâce ne sert qu'à lui faciliter la pratique de la vertu [3]. Des prémisses posées par Augustin découlait comme conséquence la prédestination, que Pélage ne niait pas absolument, mais qu'il dérivait, à l'instar des anciens Pères, de la prescience, puisqu'il enseignait que la grâce est accordée à celui qui s'en montre digne par ses efforts pour faire le bien, et non pas, comme le disait Augustin, en exécution d'un décret arbitraire.

[1] *Augustin*, De peccat. meritis et remissione, lib. I, c. 10 ; — De civitate Dei, lib. XIII, c. 14 : Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quæ de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in quâ singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex quâ propagaremur.

[2] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 10 : Quia verò per liberum arbitrium Deum deseruit (Adam), justum judicium Dei expertus est, ut cum totâ suâ stirpe, quæ in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur.

[3] *Pélage*, cité par *Augustin*, De gratiâ Christi, c. 33 : Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judæis atque Gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium æqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratiâ.

L'influence d'Augustin obtint aisément de ses collègues d'Afrique, assemblés en synode à Carthage en 412, la condamnation de Pélage, qui passa alors en Palestine, où il trouva dans Jérôme un ennemi non moins passionné. Cependant les efforts réunis d'Augustin, de Jérôme, d'Orose, d'Héros d'Arles, de Lazare d'Aix ne purent obtenir des évêques orientaux qu'ils anathématisassent la doctrine pélagienne. Le synode de Diospolis — ce misérable synode, comme le qualifie Jérôme [1] — déclara même Pélage innocent en 415. L'évêque de Rome, Zosime, était aussi sur le point de se prononcer en sa faveur, lorsque l'Église d'Afrique et l'empereur Honorius rendirent contre les Pélagiens de nouveaux décrets, auxquels il s'empressa de souscrire en 418. La controverse, toutefois, continua avec plus d'ardeur que jamais. Julien d'Éclane, qu'un synode de Cartharge avait déposé et banni, resta courageusement sur la brèche. Il accusa Augustin de manichéisme et, dans un sens, il avait raison. Diviser les hommes en deux catégories, l'une prédestinée au salut, l'autre à la damnation éternelle [2], n'était-ce pas, en effet, professer le dualisme dans un sens restreint? Établir un antagonisme éternel entre la justice de Dieu et la grâce, n'était-ce pas diviser l'Essence absolue elle-même et reproduire le dualisme sous une forme nouvelle? En un mot, le mal, dans le système augustinien, ne joue-t-il pas à peu près le même rôle que la matière dans les systèmes gnostiques, sauf qu'Augustin n'en fait point une substance? Un autre reproche que ses adversaires lui adressaient égale-

[1] Jérôme, Epist. LXXXI ad Alypium et Augustinum.
[2] Augustin, De civit. Dei, lib. XV, c. 1 : (Genus humanum) quod in duo genera distribuimus : unum eorum, qui secundùm hominem, alterum eorum qui secundùm Deum vivunt. Quas etiam mysticè appellamus civitates duas, hoc est, duas societates hominum : quarum est una quæ prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera æternum supplicium subire cum Diabolo.

ment et avec non moins de justice, c'était de faire de Dieu l'auteur du péché. Augustin repoussait l'accusation en disant que Dieu retire seulement sa grâce au réprouvé ; mais il est difficile de concilier cette explication avec ce passage si clair et si formel : Dieu opère dans les cœurs des hommes pour incliner leurs volontés à ce qu'il veut, soit au bien, selon sa miséricorde, soit au mal selon leurs mérites [1]. C'est d'ailleurs dans le même sens que Julien, que les contemporains de l'évêque d'Hippone comprirent sa théorie. On lit, en effet, dans un traité évidemment sorti de la plume d'un auteur qui connaissait bien sa doctrine et qui la combat par ses propres conséquences : Ceux que Dieu a une fois prédestinés à la vie, soit qu'ils se négligent, soit qu'ils pèchent, et alors même qu'ils ne le veulent pas, sont conduits à la vie malgré eux, tandis que ceux qu'il a prédestinés à la mort, soit qu'ils courent, soit qu'ils se hâtent, se donnent une peine inutile [2]. Une semblable doctrine détruit toute moralité; elle enlève à l'homme tout mérite, toute responsabilité; elle le rabaisse au niveau de la brute, objectait Julien d'Éclane. Augustin sentait la force de cette objection et il chercha à y échapper. par des subtilités et des artifices indignes de son génie [3] ; mais il n'en resta pas moins fortement attaché à sa théorie de la prédestination, parce qu'il la trouvait enseignée dans l'Écriture sainte [4].

[1] *Augustin*, De gratiâ et libero arbitrio, c. 21 : Operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro suâ misericordiâ, sive ad mala pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen justo.

[2] Prædestinatus, lib. II, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. X, p. 378 : Quos Deus semel prædestinavit ad vitam, etiamsi neglegant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducuntur inviti : quos autem prædestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine caussâ laborant.

[3] Voy., entre autres, ses traités De gratiâ Christi, c. 7 et De correptione et gratiâ, c. 2, 3.

[4] *Augustin*, De dono perseverantiæ, c. 19 : Hoc scio, neminem contra istam præ-

Pourtant il recommandait de ne pas la prêcher au peuple imprudemment [1]. Il avait pu juger de ses funestes effets par ce qui s'était passé, en 426, au couvent d'Adrumète. Puisque la grâce est irrésistible, s'étaient dit les moines, attendons-en tranquillement les effets, et puisque nous ne pouvons faire le bien par nous-mêmes, ce n'est pas notre faute si nous n'obéissons pas aux commandements de Dieu [2]. Effrayé de la logique de ces moines, Augustin chercha à adoucir un peu son système en accordant quelque chose à l'initiative et à la coopération de l'homme, en laissant une lueur d'espoir aux réprouvés et en admettant certains degrés dans les peines de l'enfer [3].

§ 52.

Sémipélagianisme.

Wiggers, De J. Cassiano Massiliensi, qui semipelagianismi auctor vulgò perhibetur, Rost., 1824-25, 2 vol. in-4°. — *J. Geffcken*, Historia semipelagianismi antiquissima, Gott., 1826, in-4°. — *Walch*, Histor. der Ketzer., T. V. — *Neander*, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums, 2° édit., Berlin, 1823-27, 3 vol. in-8°, T. III. — *Wiggers*, Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus, dans le Zeitschrift für hist. Theologie de *Niedner*, an 1854, cah. 1; 1857, cah. 2.

Malgré les concessions faites par Augustin, sa doctrine était

destinationem, quam secundùm Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuimus.

[1] *Ibid.*, c. 22 : Prædestinatio non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem redargui quodam modo ipsâ suâ prædicatione videatur; sicut redargui videtur et præscientia Dei (quam certè negare non possunt), si dicatur hominibus : sive curratis, sive dormiatis, quod vos præscivit qui falli non potest, hoc eritis. Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut aut non prosit, aut obsit.

[2] *Augustin*, Epist. CCXIV-CCXVI; — Retractat., lib. II, c. 66-67.

[3] *Augustin*, De peccat. meritis et remissione, lib. II, c. 5 : Non sicut in lapidibus

si effrayante, elle était en contradiction si manifeste avec la conscience, qu'elle fut combattue non-seulement par les Pélagiens, mais par plusieurs docteurs de l'Église grecque, où l'on n'admit jamais le dogme de la prédestination absolue ni celui du serf arbitre[1]. Parmi ses disciples mêmes, il ne tarda pas à se former un tiers-parti, celui des Sémipélagiens, qui mitigea singulièrement sa théorie. Ce parti ne forma point une secte religieuse, non plus que celui des Pélagiens ; il se produisit dans l'Église gallicane, qui jouissait, dès ce temps, d'une plus grande liberté qu'aucune autre église d'Occident et chez laquelle le mouvement intellectuel était alors très-actif. Selon les Sémipélagiens, l'homme n'est ni moralement mort, comme l'affirme Augustin, ni sain, comme le prétend Pélage ; il est malade et a besoin d'un médecin. Ce médecin est la grâce divine qu'il lui suffit de désirer sincèrement pour l'obtenir. Elle le prévient même quelquefois, mais sans exercer, sauf de rares exceptions, une contrainte sur sa volonté, qui

insensatis, aut sicut in eis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis ; — Contra Julian., lib. IV, c. 23 : Si fidem non habent Christi, nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suæ defendent, ut tolerabiliùs puniantur, quia naturaliter, quæ legis sunt, utcunque fecerunt ; — De civitate Dei, lib. XXI, c. 24 : Factâ resurrectione mortuorum non deerunt quibus post pœnas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur æternum ; — Enchiridion ad Laurentium, c. 112 : Pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenùs mitigari. Etiam sic quippè intelligi potest manere in illis ira Dei, hoc est, ipsa damnatio ; — De gratiâ et libero arbitrio, c. 3 : Sed et illa ignorantia, quæ non est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit, quia non audivit omnino quid crederet : sed fortasse, ut mitiùs ardeat.

[1] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. II, c. 30 : ἐφ' ἡμῖν δέ ἐστίν, ἢ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ Θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, ἢ ἀποφοιτῆσαι τῆς ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ κακίᾳ γενέσθαι καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ διαβόλῳ πρὸς ταύτην καλοῦντι ἀβιάστως. — *Macaire*, Théologie dogmatique orthodoxe, Paris, 1860, 2 vol. in-8°, T. II, p. 300, 327.

est libre de l'accueillir ou de la repousser. Dans l'un comme dans l'autre cas, la grâce est un don gratuit de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et non la récompense de nos faibles mérites [1]. Le sémipélagianisme, on le voit, s'attaquait surtout à la prédestination absolue. Son chef principal fut Jean Cassien († vers 448), grec d'origine, disciple de Chrysostôme et grand admirateur de la vie ascétique qu'il pratiquait lui-même; et son plus ardent adversaire fut Prosper d'Aquitaine, qui vivait encore en 460. La lutte fut vive entre ces deux athlètes, comme elle le fut aussi entre Fauste, évêque de Riez († vers 480), et le prêtre Lucidus, augustinien rigide, qui osa soutenir cet horrible blasphème que la prescience de Dieu pousse violemment l'homme à la mort, c'est-à-dire à la damnation éternelle [2], opinion qui aurait probablement été tenue pour orthodoxe en Afrique, mais qui fut condamnée au synode d'Arles en 475 [3].

Au reste, malgré son triomphe, le sémipélagianisme, qui ne pouvait pas se mettre en opposition ouverte avec un docteur de la réputation d'Augustin et avec les synodes d'Afrique, dut user de grandes précautions dans l'exposition de ses doctrines. Il lui fallait à la fois ménager Augustin, condamner Pélage et combattre l'irrésistibilité de la grâce et la prédestination absolue au salut comme à la damnation. L'embarras de ses sectateurs perce dans les deux livres *sur la Grâce* de Fauste de Riez [4], qui se rapprocha d'Augustin sur la question du péché originel et de Pélage sur celle de la grâce. Ainsi,

[1] *Cassien,* Collationes Patrum, collat. XIII, c. 10-13.
[2] *Canisius*, Antiq. Lectiones, édit. Basnage, T. I, p. 354 : Quòd præscientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quòd Dei pereant voluntate, qui pereunt.
[3] *Mansi*, Concil., T. VII, p. 1008.
[4] Publ. dans le T. VIII de la Maxima Biblioth. Patrum, édit. de Lyon.

selon lui, la chute d'Adam n'a laissé à la volonté humaine qu'une liberté affaiblie et elle a introduit dans le monde la concupiscence et la mort. Pour relever l'homme, la grâce est nécessaire, mais elle n'est pas irrésistible, elle n'agit pas sans la coopération de la volonté et elle est accordée à tous les hommes, qui tous peuvent participer aux bienfaits de la mort de Jésus. Sur ce point, il s'éloignait donc d'Augustin et il s'éloignait en même temps de Cassien, en n'expliquant pas comme lui par la prescience divine la damnation des enfants morts sans baptême, question subtile, dit-il; sur laquelle l'Écriture ne se prononce pas. Les Sémipélagiens du siècle suivant restèrent en général fidèles à la théorie d'une coopération de l'homme à l'œuvre de son salut ; seulement, pour échapper au soupçon de pélagianisme, ils s'attachèrent à rendre cette coopération aussi faible que possible, en la restreignant à un simple acte de docilité, de soumission à la grâce prévenante. A la tête de ce parti essentiellement gallican brillèrent Vincent de Lérins († vers 450), l'inventeur de la fameuse formule : Toujours, partout et par tous, comme critérium de la catholicité ; Arnobe le jeune, que quelques-uns regardent comme l'auteur du *Prædestinatus* [1], et Gennadius († vers 492), prêtre de Marseille, si toutefois il est l'auteur du traité *des Dogmes ecclésiastiques*, longtemps attribué à Augustin et imprimé par les Bénédictins à la suite des Œuvres de ce Père.

[1] L'auteur de ce livre, quel qu'il soit, fait parfaitement ressortir dans la Préface les dangers de la doctrine de la prédestination : « Quis hanc fidem habens sacerdotum benedictionibus caput inclinare desideret, et eorum sibi precibus et sacrificiis credat posse succurri? Si enim nec prodesse volentibus, nec obesse nolentibus incipiant credi, cessabunt omnia Dei sacerdotum studia, et universa monitorum adminicula vana videbuntur esse figmenta : atque ita unusquisque suis erit vitiis occupatus, ut criminum suorum delectationem Dei prædestinationem existimet, et ad bonum a malo transitum, nec per sacerdotum Dei (studia?) nec per conversionem suam, nec per legem dominicam se posse invenire confidat. »

Les principaux chefs du parti augustinien furent Avitus de Vienne († vers 525), poëte et prosateur médiocre ; Césaire d'Arles († 542) et Fulgence de Ruspe († 533), qui poussa jusqu'à ses dernières limites la théorie de l'imputation en damnant les enfants morts-nés eux-mêmes [1].

La lutte, déjà fort animée, devint encore plus vive par l'intervention du moine Jean Maxence, qui enseignait franchement et ouvertement la prédestination au mal. Cette abominable doctrine était la conséquence naturelle de la théologie augustinienne ; car, encore une fois, si tous les hommes sont damnés à cause de leurs péchés, si personne ne peut éviter de pécher sans l'assistance divine, si Dieu a résolu de toute éternité de refuser cette assistance au plus grand nombre, qui ne sont cependant pas plus coupables que les élus, n'est-il pas clair qu'il les a prédestinés au péché? Appelé, en 520, à se prononcer dans la querelle, l'évêque de Rome, Hormidas, blâma avec de grands ménagements la conséquence logique que le moine scythe tirait de la doctrine augustinienne [2], sans condamner toutefois l'augustinisme. Les partisans d'Augustin, mécontents, s'adressèrent alors à des évêques d'Afrique exilés en Sardaigne par les Vandales [3]. Enfin, après s'être donné beaucoup de mouvement, ils réussirent à triompher de leurs adversaires aux synodes d'Orange et de Valence, tenus en 529 et 530. Ces synodes, cependant, tout en condamnant le sémipélagianisme, anathématisèrent en même temps la doctrine de la prédestination au mal [4], et se turent sur les

[1] *Fulgence*, De incarnatione et gratiâ ad Petrum Diaconum, c. 30.
[2] *Mansi*, Concil., T. VIII, p. 498.
[3] *Ibid.*, p. 591.
[4] *Ibid.*, p. 717 : Aliquos verò ad malum divinâ potestate prædestinatos esse non solùm non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

questions de l'universalité et de l'irrésistibilité de la grâce, comme sur le sort des enfants morts sans baptême. Ils attribuèrent même, chose remarquable, une part à l'homme dans l'œuvre de son salut. L'évêque de Rome, Boniface II, confirma leurs décisions, et dès lors l'augustinisme, dans son acception la plus modérée, devint la doctrine officielle des églises occidentales ; mais la conscience ne cessa pas de protester contre une doctrine aussi désolante. De temps en temps même, la dispute se renouvela dans cette période, avec moins de violence toutefois, les Augustiniens adoucissant de plus en plus leur théorie et les Sémipélagiens montrant une tendance de plus en plus prononcée à examiner la question à un point de vue plus général. C'est ce qui parut dans la controverse soulevée au sujet de Gottschalk, moine d'Orbais, qui professait la double prédestination et enseignait que le Christ n'est mort que pour les élus. Il fut accusé, en 848, par l'archevêque Raban Maur († 856), de faire Dieu l'auteur du péché, accusation qu'il repoussa en se fondant sur la même raison qu'Augustin avait fait valoir, à savoir, que les réprouvés sont exclus du salut, non parce que Dieu les a prédestinés à la damnation, mais par suite du péché originel. Cette distinction subtile ne fut point admise par ses adversaires, qui persistèrent à lui objecter que si, comme il l'affirmait, prescience et prédestination sont deux notions absolument identiques, prédestiner au salut et à la damnation n'est pas autre chose que prédestiner au bien et au mal et faire par conséquent remonter le mal jusqu'à Dieu. Condamné par plusieurs synodes [1], il fut enfermé dans un couvent où il mourut en 868, après une captivité de vingt ans. Sa doctrine pourtant n'était au fond

[1] *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 914, 920.

que celle d'Augustin et de saint Paul [1]. On a de ce malheureux moine trois confessions [2], qui proclament les formules les plus rigoureuses de l'augustinisme et peignent un fanatique fortement convaincu ; aussi refusa-t-il constamment de signer les professions de foi sémipélagiennes qu'on lui présenta [3]. Sa doctrine trouva des défenseurs dans Ratramne († après 868), moine de Corbie, qui se signala encore dans une autre controverse ; dans Servat Loup († 862), abbé de Ferrières, qui dissimula sous les formules les plus absolues un adoucissement réel de la théorie augustinienne, en enseignant un allégement des peines de l'enfer pour les réprouvés par les mérites du Christ [4] ; dans Prudence, évêque de Troyes, qui tout en admettant une double prédestination, faisait pourtant dépendre la prédestination des méchants de la prescience divine [5] ; dans Remy, archevêque de Lyon, et dans Florus,

[1] J.-J. *Hottinger*, Diatribe hist. theol. quâ prædestinatianam et Godeschalci pseudohæreses commenta esse demonstratur, Tig., 1710, in-4°. — *J. Usser*, Gotteschalci et prædestinatianæ controversiæ ab eo motæ historiâ, Dubl., 1631, in-4°.

[2] G. *Mauguin*, Veterum auctorum qui sæculo IX de prædestinatione et gratiâ scripserunt, opera et fragmenta, Paris., 1650, 2 vol. in-4°, T. I, p. 6 et suiv. Nous citerons la plus courte : Ego G. credo et confiteor..... quòd gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem : quia sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam prædestinavit ad vitam æternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter prædestinavit ad mortem meritò sempiternam.

[3] Celle-ci, entre autres, dressée par Hincmar, selon *Flodoard*, Hist. eccles. Rhemensis, lib. III, c. 28 : Deum et bona præscire et mala, sed mala tantùm præscire, bona verò et præscire et prædestinare. Unde præscientia esse potest sine prædestinatione : prædestinatio autem esse non potest sine præscientiâ : et quia bonos præscivit et prædestinavit ad regnum, malos autem præscivit tantùm, non prædestinavit, nec ut perirent suâ præscientiâ compulit.

[4] *Servat Loup*, De tribus quæstionibus, c. 39 : Si quilibet eundem sanguinem redemtoris prodesse aliquid etiam perditis, valeant demonstrare, non solùm resistimus nihil, verùm etiam libenter in eorum causam transimus.

[5] *Prudence*, Epist. ad Hincmarum, dans *Cellot*, Hist. Gotteschalci, Paris, 1655, in-fol., p. 425.

diacre de son église [1]. Elle fut combattue par Raban et surtout par Hincmar, archevêque de Reims, qui fit triompher au synode de Quierzy, en 853, la théorie d'une simple prédestination fondée sur la prescience, de la liberté de la volonté pour le bien et de la vocation de tous les hommes au salut [2]; mais à ce synode, les partisans de la double prédestination opposèrent, deux ans après, celui de Valence, qui admit la prédestination des élus à la vie et celle des méchants à la mort éternelle, en anathématisant toutefois ceux qui diraient que Dieu prédestine irrésistiblement au mal [3]. La mort des principaux combattants [4] fit enfin cesser cette longue lutte, et l'autorité spirituelle réussit à empêcher qu'elle ne se renouvelât pendant plusieurs siècles.

[1] Ces deux derniers s'attachèrent surtout à réfuter la doctrine de Jean Scot Érigène, qui publia, au sujet de cette controverse, un traité De divinâ prædestinatione, inséré dans l'ouvrage de Mauguin. Pour ce philosophe, le mal n'étant que la négation du bien, le péché n'existe pas pour Dieu qui n'a pu, par conséquent, y attacher une peine. Le mal se punit lui-même; car la félicité consiste dans la connaissance de la vérité, et le pécheur a la conscience de son impuissance à y atteindre.

[2] Voyez les décrets de ce synode dans *Mauguin*, Op. cit., T. II, p. 173. On lit dans le canon 1 : Deus elegit e massâ perditionis secundùm præscientiam suam, quos per gratiam prædestinavit ad vitam... Cæteros autem, quos justitiæ judicio in massâ perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent, prædestinavit... Ac per hoc unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ ad donum pertinet gratiæ, aut ad retributionem justitiæ. Le canon 3 est ainsi conçu : Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quòd autem quidam salvantur, salvantis est donum, quòd autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.

[3] *Mauguin, ibid.*, p. 231. Voy. le canon 3 : Fatemur prædestinationem electorum ad vitam et prædestinationem impiorum ad mortem : in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium... In malis ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sanè malum meritum eorum sequentem... præscivisse et prædestinâsse, quia justus est... Verùm aliquos ad malum prædestinatos esse divinâ potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solùm non credimus, sed etiam si sunt, qui tantùm mali credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausica synodus, illis anathema dicimus.

[4] Leurs écrits ont été publiés en majeure partie dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XV et dans *Mauguin*, ouv. cité.

§ 53.

Transsubstantiation.

Mélanchthon, Sentent. veterum aliquot scriptorum de Cœnâ Domini, Vitt., 1530, in-4°. — *Œcolampade*, Dialog. quid de eucharistiâ veteres tum Græci, tum Latini senserint, Basil., 1530, in-4°. — *Aubertin*, L'eucharistie de l'ancienne Église, Gen., 1633, in-fol ; trad. en latin, Dev., 1654, in-fol. — *Calixte*, De missæ sacrificio, Francof., 1644, in-4°. — *Ritter*, Die alte Abendmahlslehre durch kathol. und nichtkathol. Zeugnisse beleuchtet, Zweibr., 1827, in-8°. — *Brenner*, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung. und Aussp. der Eucharistie, Bamberg, 1824, in-8°. — *Meier*, Geschichte der Transsubstantiation, Heilbr., 1832, in-8°. — *Ebrard*, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Frankf., 1845, 2 vol. in-8°. — *Höfling*, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen, Erl., 1851, in-8°. — *Kahnis*, Die Lehre vom Abendmahl, Leipz, 1851, in-8°, — *L.-J. Rückert*, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipz., 1856, in-8°.

De très-bonne heure, les Chrétiens attachèrent à la Cène une idée de sacrifice, mais d'un sacrifice d'actions de grâces [1], et, de très-bonne heure aussi, le pain et le vin, symboles du corps et du sang du Christ, furent pour eux l'objet d'une profonde vénération. On croyait généralement que le corps et le sang du Christ sont donnés et reçus dans la Cène ; on attribuait des effets magiques au pain et au vin, parce qu'on était convaincu que le Logos y était uni ; mais on n'était nullement d'accord sur la manière dont cette union s'opérait. A cet égard, les idées restèrent longtemps obscures et confuses, comme nous le montrerons par de nombreuses citations des Pères, lorsque nous traiterons spécialement des sacrements. Si l'on avait demandé aux plus anciens docteurs de l'Église : Le pain eucharistique est-il le corps du Christ? ils auraient cer-

[1] De là le nom d'eucharistie, εὐχαριστία, actions de grâces. Voy. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 41, 117. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 17, § 5.

tainement répondu d'une manière affirmative ; mais si l'on avait posé la question en ces termes : Le pain est-il transsubstantié? Sa substance s'est-elle changée en la substance du corps du Christ ? ils l'auraient assurément nié [1].

Cependant, avec le temps et à la suite surtout des controverses sur la personne du Christ, les idées s'éclaircirent et se précisèrent ; la doctrine d'un sacrifice d'expiation offert par le prêtre, à l'instar des prêtres juifs [2], se répandit de plus en plus, et, avec elle, des idées de plus en plus favorables à la transsubstantiation, en sorte que le septième concile œcuménique, tenu à Nicée en 787, rencontra une approbation presque unanime lorsqu'il proclama qu'après la consécration le pain et le vin ne sont plus des figures, mais véritablement le corps et le sang du Christ [3].

C'est cette doctrine, déjà professée en Orient par Jean Damascène († 754) [4], que Paschase Radbert, abbé de Corbie († 865), essaya de formuler en Occident. Prenant pour base

[1] Dans son Traité du sacrement de l'Eucharistie, publié à Paris, en 1668, in-4°, par l'abbé Paul de Faget, mais supprimé immédiatement, P. de Marca reconnaît que jusqu'à Chrysostôme, les Pères de l'Église n'ont point cru à la transsubstantiation. Ce traité fut réimprimé en Hollande, dans le recueil intitulé : Dissertationes posthumæ, sacræ et ecclesiasticæ, edit. nova, non mutilata, Amst., 1669, in-12.

[2] Cette doctrine est professée déjà par *Cyprien*. Voy. son Epist. LXIII : Si Christus ipse est summus sacerdos, et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit : utique ille sacerdos vice Christi verè fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum offert in ecclesiâ Deo Patri.

[3] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 266 : Οὔτε ὁ κύριος, οὔτε οἱ ἀπόστολοι, ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα. Πρὸ μὲν τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως ἀντίτυπα τίσι τῶν πατέρων εὐσεβῶς ἔδοξεν ὀνομάζεσθαι· μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίως καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καὶ εἰσίν.

[4] *Jean Damascène*, De orthod. fide, lib. IV, c. 13 : Οὐχ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον.

de son raisonnement la toute-puissance de Dieu, qui a voulu que tout ce qui existe fût ainsi et ne fût pas autrement : On doit croire, dit-il, Dieu l'ayant ainsi voulu, que les espèces sacramentelles, après la consécration, sont le corps et le sang de Jésus-Christ, bien que la forme du pain et du vin subsiste, et que c'est le même corps qui est né de la vierge Marie, qui a souffert sur la croix et qui est ressuscité. Ce corps et ce sang sont créés ***potentialiter*** de la substance du pain et du vin par le Saint-Esprit au moment de la consécration, de même que la chair fut créée dans le sein de Marie, et ils sont immolés mystiquement chaque jour pour le salut du monde ; seulement, bien qu'ils soient intérieurement la chair et le sang du Christ, ils n'éprouvent aucun changement quant au goût et à l'aspect, afin que la foi puisse s'exercer sur ce mystère [1]. Radbert enseignait, en outre, que le Christ est né d'une manière miraculeuse, parce qu'autrement Marie ne serait pas restée vierge, et il donnait ainsi à l'humanité de Jésus un caractère docétique qui rend plus compréhensible [2] sa théorie de la pré-

[1] *Paschase Radbert*, De corpore et sanguine Domini, c. 1, § 2 : Patet igitur quòd nihil extra vel contra Dei velle potest, sed cedunt illi omnia omnino. Et ideo nullus moveatur de hoc corpore Christi et sanguine, quòd in mysterio vera sit caro et verus sit sanguis, dum sic voluit ille qui creavit : et quia voluit, licet in figurâ panis et vini maneat, hæc sic esse omnino, nihilque aliud quàm caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt : undè ipsa veritas ad discipulos : Hæc, inquit, caro mea est pro mundi vitâ ; et ut mirabiliùs loquar, non alia planè quàm quæ nata est de Mariâ, et passa in cruce et resurrexit de sepulcro... § 5 : Visu corporeo et gustu propterea non demutantur, quatenus fides exerceatur ad justitiam et ob meritum fidei merces in eo justitiæ consequatur... c. 4, § 1 : Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum verè carnem suam et sanguinem consecratione Spiritûs sancti potentialiter creari, creando verò quotidie pro mundi vitâ mysticè immolari, ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantiâ panis ac vini mysticè idem Christi corpus et sanguis consecretur.

[2] *P. Radbert*, De partu Virginis, dans le Spicilegium de *d'Achéry*, Paris, 1723, 3 vol. in-fol., T. I, p. 44 et suiv. Son opinion fut vivement combattue par Ratramne. Voyez *d'Achéry*, Spicil., T. I, p. 52. — Cf. *Walch*, Historia controversiæ de partu Virginis, Gott., 1758, in-4°.

sence réelle, mais qui la distingue en même temps de celle qui prévalut plus tard. Et ce n'est pas sous ce seul rapport que la doctrine de l'abbé de Corbie s'éloigne de la transsubstantiation, telle que l'enseigne l'Église romaine. Selon Radbert, le miracle ne s'effectue pas par la consécration du prêtre, qui serait ainsi le créateur de son Créateur, mais par la puissance créatrice et la vertu du Verbe divin [1] ; l'effet du sacrement est tout intérieur, il consiste en l'union du fidèle avec le Christ, en son incorporation au Sauveur, et celui-là seul qui en est digne participe à un si grand bienfait.

La théorie de Paschase Radbert n'était donc pas encore la transsubstantiation, elle s'éloignait moins des opinions qui avaient régné dans l'Église primitive ; cependant elle rencontra une foule d'adversaires parmi les théologiens les plus distingués de ce temps, entre autres Walafried Strabon († 842), Druthmar, Florus Magister, Raban Maur et Ratramne, moine de Corbie, que Charles le Chauve chargea spécialement d'écrire un traité sur la doctrine de la Cène [2]. Ce sont ces deux derniers qui ont traité la question avec le plus de développement. Ni l'un ni l'autre ne croyaient à la transsubstantiation ; ils ne voyaient dans les espèces sacramentelles que des figures ; mais Ratramne pensait que la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est qu'idéale [3], tandis

[1] *Paschase Radbert*, De corpore, etc., c. 15, § 1 : Non æstimandum est, quòd alterius verbis, ullius alterius meritis, potestate alicujus ista fiant, sed verbo creatoris, quo cuncta creata sunt.

[2] *Walafried Strabon*, De rebus ecclesiasticis, c. 16. — *Druthmar*, Expositio in Matth. XXVI, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XV. — *Florus Magister*, De expositione missæ, c. 4. — *Raban Maur*, Epist. ad Heribaldum, dans les Antiq. Lect. de Canisius, T. II. P. II, p. 311. — *Ratramne*, De corpore et sanguine Domini liber ad Carolum regem, Paris., 1712, in-12 ; trad. en franç., Amst., 1717, in-8°.

[3] *Ratramne*, De corpore et sanguine Domini, c. 2 : Quia confitentur et corpus et sanguinem Christi esse, nec hoc esse potuisse, nisi factâ in melius commutatione ; neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit ; necesse est, ut jam

que Raban semble admettre que le corps du Christ, non pas le corps terrestre de Jésus, mais un corps céleste que le Logos revêt, s'unit aux symboles [1]. Cette controverse ne se termina pas dans cette période, les forces des deux partis se faisant encore équilibre ; cependant la doctrine de la transsubstantiation, par cela même qu'elle était plus propre à séduire l'imagination du peuple par ce qu'elle offre de merveilleux, se répandit de plus en plus, favorisée qu'elle était d'ailleurs par la liturgie, où ces mots : Le corps du Christ, étaient employés pour désigner le pain eucharistique, comme aussi par la poésie religieuse, par une grande partie du clergé, dont elle flattait l'orgueil, et surtout par les prétendus miracles que ses partisans appelèrent à leur secours [2].

figuratè facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis exsistit..... Quapropter corpus et sanguis, quod in ecclesià geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore per resurrectionem jam glorificatum cognoscitur. Et hoc corpus pignus est et species, illud verò ipsa veritas est.

[1] *Raban Maur*, Epist. ad Heribaldum, c. 33 : Sacramentum corporis et sanguinis ex rebus visibilibus et corporalibus conficitur ; sed invisibilem tam corporis quàm animæ efficit sanctificationem et salutem. Quæ est enim ratio, ut hoc, quod stomacho digeritur, et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cùm nullus hoc unquam fieri esse asseruerit ? Nam quidam nuper de ipso sacramento corporis et sanguinis Domini non ritè sentientes dixerunt : hoc ipsum corpus et sanguinem Domini, quod de Marià Virgine natum est, et in quo ipse Dominus passus est in cruce, et resurrexit de sepulcro. Cui errori quantùm potuimus, ad Egilum abbatem scribentes, de corpore ipso quid verè credendum sit aperuimus. — Cf. *Raban Maur*, De institutione clericorum, lib. I, c. 31 : Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi, et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sic enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam Verbum Dei intus animam nutrit et roborat, etc.

[2] *Natalis Alexandre*, Historia ecclesiast. sæcul. IX et X. Dissert. IV.

§ 54.

Iconolatrie.

Daillé, De imaginibus, Leyde, 1642, in-8°. — *Maimbourg*, Histoire de l'hérésie des iconoclastes, Paris, 1679-83, 2 vol. in-12. — *Spanheim*, Hist. imaginum restituta, Leyde, 1686, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. X et XI. — *Schlosser*, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des Oström. Reichs, Francf., 1812, in-8°. — *Grüneisen*, Ueber die bildliche Darstellung der Gottheit, Stuttg., 1818, in-8°. — *Marx*, Das Bilderstreit der byzant. Kaiser, Trèves, 1839, in-8°.

L'Église grecque, restée à peu près indifférente aux deux grandes controverses qui troublèrent l'Église latine dans cette période, se trouva mise de nouveau en contact et en opposition avec elle par la violente querelle que souleva, au VIIIe siècle, l'adoration des images.

L'Église primitive, composée en majorité de Juifs convertis, avait naturellement témoigné pour les représentations par la sculpture ou la peinture autant d'aversion que la Synagogue [1]. Le puissant parti des Gnostiques n'en avait point souffert non plus dans ses églises, en sorte que, pendant les trois premiers siècles, on ne trouve chez les Chrétiens ni statues, ni tableaux, mais seulement différents symboles, dont le plus vénéré était la croix [2]. Cependant, dès le IVe siècle, c'est-à-dire dès le triomphe du christianisme, les images commencèrent à s'introduire dans les temples, malgré l'opposition des synodes [3], et, comme cela se conçoit aisément, elles se répan-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 17. — *Minucius Félix*, Octav., c. 10. — *Irénée*, Adv. hæres., lib I, c. 25, § 6. — *Épiphane*, Hæres. XXVII.

[2] *Gretser*, De sanctâ cruce, Ingols., 1600 et suiv., 3 vol. in-4°. — *Schöne*, Gesichtforschungen über die kirchl. Gebräuche der Christen, Berlin, 1819, in-8°. — *Münter*, Symbola veter. Eccles. christ artis operibus expressa, Havn., 1819, in-8°.

[3] Concil. Illib., c. 36 : Placuit picturas in ecclesiâ esse non debere, ne quod colitur

dirent rapidement parmi des peuples élevés dans l'idolâtrie. Sensible aux reproches que les Musulmans faisaient aux Chrétiens d'être retombés dans le paganisme, Léon l'Isaurien, un des princes les plus intelligents et les plus énergiques qui aient occupé le trône de Constantinople, ordonna, en 726, d'enlever les images des églises, puis de les détruire. Cette mesure violente exaspéra les moines et le peuple. La querelle qu'elle souleva offre un chapitre plein d'intérêt pour l'histoire des rapports de l'Église avec l'État; elle montre l'impuissance des gouvernements qui entreprennent de lutter contre l'irrésistible courant de l'opinion; elle prouve l'empressement des moines à se faire les patrons des abus les plus répréhensibles, et en même temps leur farouche enthousiasme, qui contraste fortement avec la servilité des conciles, devenus depuis longtemps les humbles instruments des empereurs ou plutôt des eunuques favoris et des dames les plus influentes de la Cour; mais cette controverse appartient à l'histoire du culte plutôt qu'à celle du dogme. Nous nous bornerons donc à rapporter ici en peu de mots les faits les plus saillants d'une lutte qui agita vivement l'Orient et l'Occident. En 754, Constantin Copronyme, prince belliqueux et énergique, odieusement calomnié par les moines, assembla à Constantinople un concile qui défendit le culte des images [1]; mais les religieux et le peuple, appuyés par les évêques de Rome [2], prirent leur défense, et le septième concile œcuménique tenu sous le règne d'Irène, en 787, tout en défendant l'adora-

et adoratur, in parietibus depingatur. — Cf. *Natalis Alexandre*, Hist. eccles. sæc. III. Dissert. XXI, art. 2. — *Petau*, Dogm. theol., lib. XV, c. 13, § 3. La première mention qui soit faite des images en Orient, se trouve dans *Grégoire de Nysse*, (Oratio de laudibus sancti Theodori martyris), et en Occident, dans *Paulin de Nole* (Natal. IX Felicis).

[1] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 205.

[2] *Ibid.*, T. XII, p. 713.

tion (λατρεία) des images du Christ, de Marie, des anges et des saints, permit de les honorer par une prosternation respectueuse (τιμητικὴ προσκύνησις), par des génuflexions, des encensements et d'autres marques de respect [1]. Vers le même temps, un synode tenu à Francfort, en 794, défendit, au contraire, avec l'approbation de Charlemagne, non-seulement d'adorer les images, mais de leur rendre aucune espèce de culte [2], sans tenir compte ni des décrets du concile de Constantinople, ni de l'opposition d'Adrien Ier. Un nouveau synode, assemblé à Constantinople, en 815, par Léon l'Arménien, se prononça également pour les iconoclastes ou adversaires des images, et dix ans plus tard, un synode de Paris confirma les décisions de celui de Francfort et blâma sévèrement le pape [3]. Cependant, dès 842, Théodora rétablit les images dans les églises, et les conciles tenus à Constantinople en 861, 869 (8e œcuménique pour les Latins) et 879 (8e œcuménique pour les Grecs), assurèrent définitivement le triomphe de l'iconolâtrie dans l'Église grecque [4] et dans les Églises monophysites, qui pourtant ne souffrent que des tableaux, mais point de statues ni même de crucifix, dans leurs temples [5].

Tel fut pour l'Orient le résultat d'une lutte sanglante de plus d'un siècle, à laquelle Jean Damascène, le patriarche de Constantinople, Nicéphore, et un moine fanatique, Théodore Studite [6], prirent la part la plus active en faveur non-seule-

[1] *Mansi*, Concil., T. XII, p. 992; XIII, p. 820.
[2] *Ibid.*, T. XIII, p. 909.
[3] *Ibid.*, T. XIV, p. 422.
[4] *Ibid.*, T. XVI et XVII, p. 370.
[5] *Haupt*, Tabellarischer Abriss der vorzügl. Religionen und Religionsparteien der jetzigen Erdbewohner, Quedl., 1821, in-fol., Tabel V. Les Nestoriens rejettent absolument les images. Voy. *La Croze*, Hist. du christianisme des Indes, La Haye, 1724, in-4°, p. 243.
[6] *Jean Damascène*, Opera, éd. Lequien, T. I, p. 305, 610 et suiv. — *Canisius*,

ment des images, mais de l'adoration de la vierge Marie et des saints, qu'une partie des iconoclastes rejetaient, quoiqu'elle eût été sanctionnée par le concile de 754, comme elle le fut aussi par les Livres Carolins [1]. En Occident, l'adoration des images fut combattue plus ou moins énergiquement par le pieux Agobard († 840), l'ennemi déclaré des grossières superstitions de son temps [2], par Jonas d'Orléans († 841), qui ne voulait pas qu'on abattît les images, mais qui ne voulait pas non plus qu'on les adorât [3], et surtout par Claude de Turin († vers 840), qui condamnait à la fois l'adoration des images et l'adoration des saints [4]; mais ces hommes éclairés essayèrent en vain de lutter contre le torrent des superstitions populaires.

[1] Antiq. Lection., édit. Basnage, T. II, P. II, p. 4 et suiv. — *Théodore Studite*, Epistolæ XXXVI, XLII, LXV, LXVI, LXXII, etc.

[2] Libri Carolini, lib. II, c. 21.

[3] *Agobard*, Contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant, c. 30 : Adoretur, colatur, veneretur a fidelibus Deus; illi soli sacrificetur, vel mysterio corporis et sanguinis quo sumus redempti, vel in sacrificio cordis contriti et humiliati. Angeli vel homines sancti amentur, honorentur caritate, non servitute. Non eis corpus Christi offeratur, cum sint hoc et ipsi. Nec ponamus spem nostram in homine, sed in Deo; — c. 31 : Agit hoc nimirum versutus et callidus humani generis inimicus, ut sub prætextu honoris sanctorum rursus idola introducat, rursus per diversas effigies adoretur; ut avertat nos ab spiritalibus ad carnalia verò demergat, etc.

[4] *Jonas d'Orléans*, Adv. blasphemias Claudii Taurini, dans la Max. Bibl. PP., T. XIV, p. 168, édit. de Lyon.

[5] *Claude de Turin*, Apologeticum adv. Theutmirum abbatem, dans le T. XIV de la Maxima Biblioth. PP., édit. de Lyon, p. 197 : Dicunt isti, contra quos Dei Ecclesiam defendendam suscepimus : Non putamus imagini, quam adoramus, aliquid inesse divinum. Sed tantummodo pro honore ejus, cujus effigies est, tali eam veneratione adoramus. Cui respondemus, quia, si sanctorum imagines hi qui dæmonum cultum reliquerunt, venerantur, non idola reliquerunt, sed nomina mutaverunt. Et ailleurs, *p. 199*, il dit, au sujet de l'intercession des saints : Hæc idcirco dixit (Deus), ut nemo de merito vel intercessione sanctorum confidat, quia nisi eamdem fidem, justitiam, veritatemque teneat, quam illi tenuerunt, per quam illi placuerunt Deo, salvus esse non poterit.

§ 55.

Procession du Saint-Esprit. — Grand schisme d'Orient.

P. Pithou, Historia controversiæ de processione Spiritûs Sancti, Paris., 1590, in-8°. — *Leo Allatius*, De Eccles. occid. et orient. perpetuâ consensione, Col., 1648, in-4°. — *Lequien*, Dissertationes Damascenicæ, Diss. I, dans le T. I des Opera J. Damasceni, Paris, 1712, 2 vol. in-fol. — *Hermann*, Hist. concertationum de pane azymo et fermentato in cœnâ Domini, Lips., 1737, in-8°. — *F. Spanheim*, De Eccles. græc. et orient. a roman. et papali perpetuâ dissensione, dans le T. II de ses Opera, Leyde, 1701-1703, 3 vol. in-fol. — *J.-G. Walch*, Hist. controversiæ Græcorum Latinorumque de processione Spiritûs Sancti, Ienæ, 1751, in-8°. — *Th. Procopowicz*, Tractatus de processione Spiritûs Sancti, Gothæ, 1772; in-8°. — *Ziegler*, Theol. Abhandlungen, Abh. 1, Gött., 1791, in-8°.

La controverse sur les images avait remis en présence les deux Églises d'Orient et d'Occident avec leurs différences de tendance, d'esprit, de constitution, et avec leurs prétentions inconciliables. Elles avaient fini par s'accorder; mais il était de plus en plus évident que si un différend dogmatique venait à éclater entre elles, elles seraient promptes à s'anathématiser réciproquement. L'occasion leur en fut fournie par un dogme qui n'avait point encore été formulé d'une manière suffisamment exacte, celui de la procession du Saint-Esprit. Le concile de Nicée s'était exprimé en termes si généraux sur la troisième personne de la Trinité, que le second concile œcuménique avait dû développer sa formule, en y ajoutant que le Saint-Esprit procède du Père (ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον) et qu'il est digne de la même adoration que le Père et le Fils [1], sans lui donner toutefois le nom de Dieu, qui lui fut attribué pour

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note G.

la première fois dans le symbole dit d'Athanase, symbole qui acquit une grande autorité, surtout en Occident, et qui enseigne, d'après Augustin [1], que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils [2]. Un synode de Tolède, tenu en 589, ne se contenta pas de sanctionner cette doctrine, il se permit même de falsifier le symbole nicæno-constantinopolitain en y introduisant ces mots : *Et Filio* [3]. Cette addition condamnée par les Grecs, fut adoptée par une grande partie de l'Église occidentale [4], et l'autorité de Charlemagne fit approuver par le synode d'Aix-la-Chapelle, en 809, une interpolation qu'Alcuin († 804), le premier dogmatiste latin de son siècle [5], et Théodulphe d'Orléans avaient prise sous leur protection [6]. Le pape Léon III blâma la falsification du symbole de Constantinople, lorsque l'empereur l'invita, en 810, à y donner son approbation, tout en déclarant qu'il regardait la doctrine comme orthodoxe [7]. Bientôt même, après avoir pris la précaution de faire graver sur des tables d'argent le symbole nicæno-constantinopolitain pur de toute addition, afin de le transmettre, dit-on, à la postérité dans sa forme authentique, il n'hésit plus à adopter lui-même le Filioque dans une profession de foi qu'il adressa aux Grecs [8]. Toutefois le Filioque ne fut définitivement reçu à Rome que par Nicolas I[er], en 860, c'est-à-

1 *Augustin*, De Trinitate, lib. IV, c. 20 ; V, c. 14.
2 Voy. les Notes à la fin du vol., note L.
3 *Mansi*, Concil., T. IX, p. 981 : Credimus et in Spiritum Sanctum, dominum et vivificatorem, ex Patre et Filio procedentem.
4 *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 829.
5 *Lorentz*, Alcuin's Leben, Halle, 1829, in-8°.
6 *Alcuin*, De processione Spiritûs Sancti, imp. dans ses Opera, édit. Froben, T. III p. 743, bien que douteux. — *Théodulphe*, De Spiritu Sancto liber, dans ses Opera, Paris, 1646, in-8°.
7 *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 17.
8 *Baluze*, Miscellanea, Paris., 1678-1715, 7 vol. in-8°, T. VII, p. 18 : Pater plenus Deus in se, Filius plenus Deus a Patre genitus, Spiritus Sanctus plenus Deus a Patre et Filio procedens.

dire au plus fort de sa lutte contre le patriarche de Constantinople. Photius († 890) publia à ce sujet une violente encyclique [1] et assembla, en 867, un concile qui anathématisa les Latins, anathème renouvelé, en 879, par le concile de Constantinople que l'Église grecque tient pour le huitième œcuménique, mais qui est naturellement rejeté par l'Église latine [2].

§ 56.

Orthodoxie catholique.

La période écoulée entre le concile de Nicée et le grand schisme d'Orient n'est peut-être pas la plus féconde en hérésies, mais on doit reconnaître du moins que c'est durant les sept siècles environ qu'elle embrasse que l'Église travailla avec le plus d'ensemble et de persévérance à élever le vaste édifice de sa dogmatique, édifice qu'elle construisit, pourrions-nous dire, d'antithèses opposées aux théories des hétérodoxes. C'est aussi la période la plus brillante, sans contredit, de la littérature ecclésiastique. Dogmatique, morale, exégèse, éloquence de la chaire, toutes les branches de la théologie ont été cultivées avec succès par des hommes d'une singulière pénétration, d'un esprit spéculatif remarquable, d'un profond sentiment religieux, et quelquefois d'une grande éloquence, à qui il n'a manqué qu'une érudition plus forte ou plus saine, un goût plus pur et un attachement plus constant à la vérité pour être dignes de soutenir la comparaison avec les théologiens les plus vertueux et les plus célèbres des temps

[1] *Photius*, Epist. II, édit. Montaigu, Lond., 1651, in-fol.

[2] *Mansi*, Concil., T, XVII. p. 370. — Les écrits qui furent publiés au sujet de cette controverse ont été insérés dans les Antiq. Lectiones de *Canisius*, édit. Basnage, T. III, P. I, et dans le Spicilegium de *d'Achéry*, T. I.

modernes. Mais si cette période brille, à certains égards, d'un très-vif éclat dans l'histoire de l'Église, n'oublions pas qu'on lui doit la législation barbare qui assimile l'hérésie aux plus grands crimes, législation d'autant plus atroce que ce prétendu crime n'était pas défini, car si Augustin le restreint aux dissidents incorrigibles [1], Jérôme l'étend à tous ceux qui altèrent la tradition apostolique [2] et Grégoire de Tours à ceux-là mêmes qui désobéissent à l'évêque diocésain [3]. De là le prix excessif que l'on attacha à l'orthodoxie. De là la métamorphose complète que subit le christianisme bien avant la fin de cette période : on négligea de plus en plus son côté pratique, on étouffa de plus en plus l'esprit de recherches philosophiques, et d'une religion d'amour, la hiérarchie finit par faire un recueil de dogmes abstraits auxquels il fallait croire sous peine de damnation. Mais cet esprit nouveau était trop contraire au vrai génie du christianisme pour ne pas soulever des protestations [4]. Au moment même où le dogmatisme envahissait de toutes parts l'Église, le mysticisme, son rival, qui s'était en quelque sorte replié sur lui-même, comme pour recueillir ses forces, reparut dans l'arène, armé des ouvrages du Pseudo-Denis l'Aréopagite.

1 *Augustin*, De civit. Dei, lib. XVIII, c. 51.
2 *Jérôme*, Comment. in Epist. ad Galat., c. 1.
3 *Grégoire de Tours*, Histor. Francorum, lib. II, c. 23.
4 Voy., entre autres, les Homélies de *Macaire*, dans le T. IV, p. 100, de la Max. Bibl. PP., édit. de Lyon.

§ 57.

Mysticisme.

Ewald, Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus, Leipz., 1822, in-8°. — *H. Schmid*, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Iena, 1824, in-8°. — *Helfferich*, Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und ihren Denkmalen, Gotha, 1842, 2 vol. in-8°.

Le mysticisme consiste à saisir par l'imagination les doctrines métaphysiques que la raison s'efforce inutilement de comprendre et de définir, dans l'impossibilité où elle est d'embrasser l'infini dans ses rapports avec le fini, et bien moins encore d'exprimer ces rapports par des formules adéquates. En présence de cet obstacle insurmontable, l'homme doit donc nécessairement avoir recours à des images, et c'est l'imagination qui les lui fournit. Tant que celle-ci n'agit qu'avec la conscience de sa dépendance de la raison; tant qu'elle ne pousse pas l'audace jusqu'à vouloir expliquer elle-même les rapports en question, mais qu'elle se borne à présenter dans le langage du sentiment les doctrines admises par la plus haute faculté de notre âme; tant qu'elle ne confond pas, enfin, les images dont elle revêt une vérité métaphysique avec cette vérité elle-même, le mysticisme est bon et salutaire : il réchauffe le cœur, il fortifie la volonté, il fait les martyrs. Mais si l'imagination s'affranchit du joug de la raison, si elle ne veut plus la reconnaître comme l'organe de la connaissance religieuse, si elle prétend s'élever jusqu'aux choses divines par des visions, des intuitions immédiates, elle se perd nécessairement dans d'absurdes rêveries. C'est ce qui

arriva au prétendu Denis l'Aréopagite [1]. Selon l'écrivain mystique qui s'est caché sous ce nom, Dieu est un Être invisible, inintelligible, ineffable; il est impossible de le connaître ni par la réflexion, ni par la contemplation de ses œuvres, car la création ne le révèle point, elle le voile. On ne peut donc arriver jusqu'à lui par la connaissance; mais on y arrive par la voie de l'union, par l'amour extatique qui confond le sujet aimant avec l'objet aimé. Telle est la doctrine constante des Mystiques, à quelque nuance qu'ils appartiennent. Or il n'y a que deux manières possibles de concevoir cette union de l'homme avec Dieu, et l'une et l'autre dépendent de la nature des sujets. Si, avec toutes les religions purement monothéistes, on se représente Dieu comme une personne concrète, sous une forme plus ou moins anthropomorphique, et l'homme comme une personne indépendante, différente par essence de la personne divine, on ne peut admettre entre eux qu'une union morale, de sentiment et de volonté, parce qu'il est absolument impossible que deux personnes ou deux substances différentes s'unissent intimement entre elles. Si, au contraire, on se représente Dieu comme un être abstrait, panthéistique, comme la substance absolue, comme le premier principe contenant tout en soi, alors l'homme n'est plus qu'un accident, une émanation de l'Être absolu, avec qui il se confondra de nouveau dans une identité métaphysique. C'est à ce dernier point de vue que s'est placé le Pseudo-Denis, qui admet, comme les Néoplatoniciens, trois degrés d'émanation par triades dans sa hiérarchie céleste : 1° les Trônes, les Ché-

[1] *Daillé*, De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et sancti Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur, Gen., 1668, in-4°. — *Engelhardt*, De origine scriptorum areopagiticorum, Erl., 1822, in-8°. — *Baumgarten-Crusius*, Comment. de Dionysio Areopagita, Iena, 1823, in-4°.

rubins et les Séraphins ; 2° les Puissances, les Dominations et les Trônes ; 3° les Anges, les Archanges et les Principautés. Cette hiérarchie céleste est le type, selon lui, de la hiérarchie ecclésiastique. Tous les êtres reçoivent la faculté de s'unir à Dieu, selon le degré auquel ils appartiennent et la mesure de leurs forces. Chacun d'eux doit donc s'attacher fortement à son ordre par le lien de l'amour ; c'est à ce prix qu'il entrera en communication avec les degrés supérieurs, et par eux en communion avec Dieu.

Cette théorie, si fortement empreinte du cachet du néoplatonisme, qu'on peut dire qu'elle n'a de chrétien que ses formules [1], trouva un accueil empressé parmi les hérétiques comme parmi les orthodoxes. Ces derniers, il est vrai, contestèrent d'abord l'authenticité des écrits du prétendu Denis, lorsqu'ils entendirent les Sévériens les citer, en 533, à l'appui de leurs opinions monophysites ; mais ils abandonnèrent bientôt leurs doutes, d'ailleurs très-bien fondés. En Orient, le moine Maxime commenta l'Aréopagite. En Occident, le pape Grégoire le Grand († 604) accepta, sans hésiter, ses neuf ordres d'anges [2], et Jean Scot Erigène († vers 880) se chargea de faire connaître à l'Occident par une traduction latine des ouvrages aussi estimés. Malheureusement cet homme éminent et vraiment supérieur à son siècle, pour qui, comme pour Clément d'Alexandrie, la religion et la philosophie étaient les deux formes d'une même révélation [3], et à qui l'on doit le premier système philosophico-théologique qu'eût produit l'Église

[1] *Ritter*, Hist. de la philosophie chrétienne, T. II, liv. VII, c. 1, § 5.

[2] *Grégoire*, In Evangelia liber II, homil. XXXIV, c. 7.

[3] *Jean Scot Érigène*, De divinâ prædest., c. 1, § 1 : Quid est de philosophiâ tractare, nisi veræ religionis, quâ summa et principalis omnium rerum causa et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere ? — De divis. natur., lib. II, c. 31 : Nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostræ ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet Cf. lib. I, c. 68, 69.

chrétienne [1] depuis Origène, se laissa égarer par les rêveries du Pseudo-Denis dans le labyrinthe des abstractions néoplatoniciennes et tomba dans un panthéisme mystique fondé sur ce principe : Dieu est la substance de toutes choses ; en lui résident les causes primordiales, les idées, d'où procèdent de toute éternité les natures finies, qui retourneront finalement en lui. Érigène se représentait donc le monde comme une théophanie permanente à divers degrés de développement. Pour lui, l'homme est l'abrégé de la création entière, du monde spirituel et du monde sensible ; c'est la créature intellectuelle en qui l'être devient conscient. Le Christ est la nature humaine idéale, l'homme prototype, l'homme en soi, et, depuis l'incarnation, il représente cette unité du spirituel et du matériel, de l'éternel et du temporel, qui constitue l'essence de l'homme au point de vue idéal, c'est-à-dire abstraction faite de la réalité empirique. Cette philosophie était trop transcendante pour être comprise au IX[e] siècle. Aussi Jean Scot Erigène n'était-il guère connu que par les opinions libérales qu'il avait émises dans les controverses du moyen âge sur la Cène et la prédestination [2], lorsqu'au XVII[e] siècle, on retrouva son principal ouvrage, oublié depuis longtemps [3], qui le présenta sous un jour tout nouveau, c'est-à-dire comme

[1] *Hjort*, J.-S. Erigena oder von dem Ursprung einer christ. Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Copenh., 1823, in-8°.

[2] *Scot Erigène*, De prædestinatione Dei contra Gotteschalcum, c. 6 : Firmissimè igitur tenendum, nullum peccatum... nullamque ejus pœnam aliunde nasci, nisi propriâ hominis voluntate, libero malè utentis arbitrio ; — c. 8 : Hoc ergo, nisi fallor, prolixæ ratiocinationis ambitu confectum est, causas omnium rectè factorum... in libero humanæ voluntatis arbitrio, præparante ipsum ipsique cooperante gratuito divinæ gratiæ multiplicique dono, constitutas esse : malefactorum verò... in perverso motu liberi arbitrii suadente diabolo, principalem radicem esse fixam. Quanta igitur dementia est eorum, qui talium causas inevitabiles coactivasque necessitates in prædestinatione divinâ falsissimè fingunt, impudentissimè adstruunt.

[3] *Jean Scot Erigène*, De divisione naturæ lib. V, publié d'abord par Th. Gale, Oxf., 1681, in-fol., et réimprimé par Schlüter, Münster, 1838, in-8°.

l'esprit le plus philosophique de son temps et, jusqu'à un certain point, comme l'inaugurateur de l'ère de la scolastique.

§ 58.

École d'Alexandrie.

L'École d'Alexandrie, qui avait été si florissante dans la période précédente, perdit dans celle-ci toute son influence, longtemps avant la conquête de l'Égypte par les Musulmans. Cette décadence rapide, malgré les rapports intimes que les évêques d'Alexandrie entretenaient avec l'Occident, doit être attribuée à plusieurs causes : au malheur qu'elle eut de donner naissance à l'arianisme ; à la condamnation des doctrines d'Origène, le plus illustre de ses docteurs [1] ; au développement que prit l'École d'Antioche, sa rivale, et à l'autorité prépondérante que l'aristotélisme acquit par degrés dans l'Église. Cependant elle ne déchut pas brusquement du rang qu'elle occupait. Pendant plus d'un siècle, elle produisit encore des écrivains très-remarquables. Tel est Didyme le catéchète († 394). Homme modéré, Didyme s'attacha à la fraction du parti nicéen qui montrait les dispositions les plus conciliantes; mais, comme il partageait les opinions d'Origène, son maître, sur la préexistence des âmes, la nature spirituelle des corps ressuscités et la cessation des peines de l'enfer, il fut enveloppé dans le même anathème par le cinquième concile œcuménique. Plus célèbre que Didyme, Athanase († 373) a été surnommé le Père de l'orthodoxie [2]. Il en a

[1] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 703.
[2] *Möhler*, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, nouv. édit., Mayence, 1844, 2 vol. in-8°.

été aussi le martyr. Esprit fin, vif, pénétrant, mais peu philosophique; polémiste habile, éloquent, versé dans la philosophie et la littérature grecques; exégète très-médiocre, aveuglé par ses préjugés dogmatiques au point d'y sacrifier sans scrupule la vérité, toujours prêt à tordre le sens de l'Écriture lorsqu'il lui semblait favorable à ses adversaires, ou à recourir à la commode théorie de l'accommodation, aussi incompatible avec la loyauté des écrivains sacrés, qui auraient menti sciemment dans l'intérêt de leur polémique, qu'avec la croyance à l'inspiration des Livres saints, et contre laquelle Augustin seul a eu l'honneur de protester [1]; du reste, homme doué de toutes les qualités qui font les chefs de parti : génie cauteleux, fermeté inflexible, courage indomptable qui l'emporta souvent au delà des bornes de la modération et de la prudence, Athanase fut certainement le théologien le plus influent de son siècle. Son but constant fut de relever autant que possible la personne du Christ et de fonder sur des bases solides la doctrine de la Trinité. Il la défendit avec habileté en enseignant, d'un côté, l'unité substantielle du Père et du Fils, et de l'autre, l'individualité personnelle du Fils; mais il ne parvint jamais à concilier deux notions aussi contradictoires, et il dut laisser à ses successeurs le soin de résoudre le problème. La plupart des écrits de cet énergique champion de l'orthodoxie ont un caractère polémique. On lui en a attribué beaucoup dont il n'est pas l'auteur; mais est-il surprenant que quelques-uns de ses partisans aient été tentés d'illustrer leurs obscures productions en les plaçant sous le patronage d'un nom aussi célèbre?

[1] *Augustin*, Epist. XXVIII : Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non, ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eâdem perniciosissimâ regulâ ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur.

Doué de qualités moins brillantes, mais attaché plus fermement qu'Athanase aux formules et aux doctrines de l'École d'Alexandrie, Cyrille († 444) est moins connu par ses nombreux écrits, en partie polémiques, mais tous très-médiocres, que par son zèle turbulent, son orgueil et son ambition. Synésius, évêque de Ptolémaïs en Libye († vers 431), et Nonnus de Panoplis sont remarquables à d'autres titres. Tous deux furent poëtes, et leurs poésies nous montrent clairement combien était grande, même après le triomphe du christianisme, la liberté avec laquelle les artistes et les poëtes empruntaient à l'art païen ses formes et ses images. Le premier était en outre philosophe platonicien, presque gnostique, et fort attaché à ses opinions, comme le prouvent ses hymnes où il chanta l'émanation universelle, l'unité primordiale et absolue, le Logos, créateur du monde, dans un style d'une élégance antique [1].

§ 59.

École d'Antioche.

Fidèle à ses traditions, l'École d'Antioche continua dans cette période à s'appliquer à l'interprétation historico-philologique de l'Écriture, s'attachant à distinguer l'accidentel du général, l'humain du divin dans la Bible, et s'occupant de préférence de la théologie pratique ; aussi devint-elle suspecte à l'orthodoxie rigide, qui la vit avec défiance préférer le texte hébreu à la Septante, et avec horreur traiter le Cantique des

[1] *Clausen*, De Synesio philosopho, Libyæ Pentapoleos metropolitâ, Havn., 1831, in-8°. — *Weichert*, De Nonno Panopolitano, Vitenb., 1810, in-8°. — *S. Ouwaroff*, Nonnos von Panoplis der Dichter, St-Pétersb., 1817, in-4°.

Cantiques comme un poëme érotique, préférer l'interprétation littérale à l'interprétation allégorique et réduire considérablement le nombre des prophéties messianiques. C'est surtout dans le libéralisme de cette École qu'il faut chercher la cause des persécutions auxquelles furent en butte trois des plus célèbres docteurs de l'Église grecque : Jean d'Antioche, surnommé Chrysostôme († 407); Théodore, évêque de Mopsueste († 429), et Théodoret, évêque de Cyrus en Syrie († vers 457), qui en étaient sortis tous trois.

Jean d'Antioche, à qui la beauté de son éloquence a mérité le surnom de Chrysostôme ou Bouche d'or, fut sans contredit un des caractères les plus nobles et les plus sympathiques de l'ancienne Église, un des prélats les plus vénérables par la douceur de ses mœurs et la sainteté de sa vie [1]. Son nom réveille surtout l'idée du premier orateur de la chaire grecque. On l'a comparé au prince des orateurs latins. C'est en effet la même facilité, la même clarté de style, la même abondance, la même richesse d'expressions, la même hardiesse dans les figures, la même force dans les raisonnements, la même élévation dans les pensées. Ses homélies, qui sont regardées comme classiques dans l'Église grecque, ne sont point défigurées par ces pointes, ces jeux de mots, ces antithèses qui étaient dans le goût du temps et qui déparent les sermons de saint Augustin lui-même. Mais, en accordant à Chrysostôme les éloges qu'il mérite comme orateur de la chaire, on ne doit pas oublier qu'il a été en même temps un des plus heureux exégètes de son siècle. Il a réussi à se tenir à égale distance de l'interprétation allégorique et de l'interprétation littérale, en employant une interprétation que l'on pourrait appeler

[1] *Neander*, Der heilige J. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berlin, 1821-22, 2 vol. in-8°; 2° édit., 1832.

pratique. On doit regretter que, malgré ses éminents talents et son amour pour les Livres saints, dont il faisait une étude assidue, il n'ait pas toujours su s'élever au-dessus de la piété superstitieuse de son siècle.

Sous ce rapport, Théodore de Mopsueste a montré plus de lumière et d'indépendance ; malheureusement il n'était guère plus versé que Chrysostôme dans la connaissance de l'hébreu. Cependant ses travaux exégétiques lui ont mérité le surnom d'Exégète, et ce nom lui est resté à juste titre dans les Églises orientales [1], qui n'ont eu garde de renier ce théologien libéral, comme le fit l'Église grecque. Les opinions de Théodore s'éloignaient, en effet, à plusieurs égards, des doctrines devenues dominantes au ve siècle. Pour lui, Jésus-Christ n'était qu'un homme comme nous, composé d'une âme raisonnable et d'un corps matériel, avec qui le Logos s'était uni moralement; et, fidèle à l'interprétation historique, il réduisait à trois le nombre des psaumes applicables au Messie [2]. De semblables assertions devaient sembler déjà trop hardies et le faire condamner comme hérétique.

Théodoret ne fut pas non plus épargné, malgré sa modération et sa loyauté. Dogmatiste, exégète, historien et certainement le plus savant théologien de son siècle, l'évêque de Cyrus aurait cultivé avec plus de succès le champ de la dogmatique et de l'histoire, s'il avait su se défaire des idées superstitieuses qu'il avait puisées dans son éducation. On peut au moins le louer sans réserve de n'avoir jamais perdu de vue, au milieu même de ses recherches spéculatives les plus ab-

[1] *Assemanni*, Biblioth. orient., T. III, P. I, p. 36.

[2] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 204-218. — *Mai*, Script. vet. nova collectio, Romæ, 1825-33, 8 vol. in-4°, T. VI, p. 300. — Cf. *Fritzsche*, De Theodori Mopsuhesteni vitâ et scriptis, Halle, 1836, in-8°. — *Sieffert*, Theodorus Mops. Veteris Testamenti sobrie interpretandi vindex, Regiom., 1827, in-8°.

straites et de la polémique la plus vive, le côté pratique de la religion ; de s'être toujours montré disposé à écouter les raisons pour et contre, à les examiner, à les peser, et d'être resté en général attaché au sens littéral dans ses commentaires, tout en adoptant une espèce de moyen terme entre l'interprétation historique et l'interprétation allégorique [1]. A la même École, mais placés à une grande distance de ces trois célèbres théologiens, appartiennent, au point de vue dogmatique, le sémiarien Eusèbe d'Émèse († 360), qui rejetait l'interprétation allégorique et réduisait considérablement le nombre des prophéties messianiques ; — Diodore de Tarse († 394), qui n'admettait non plus que l'interprétation littérale, et qui distinguait avec tant de soin les deux natures en Jésus-Christ, qu'il ne voulait pas souffrir que l'on appliquât à l'une les attributs de l'autre, en sorte qu'il ne voyait dans le Christ qu'un homme qui se distinguait des anciens prophètes en cela seul que le Logos habitait en lui d'une manière permanente, tandis qu'il n'avait inspiré les prophètes qu'avec mesure et par moments [2] ; — Isidore de Péluse († vers 440), disciple de Chrysostôme, qui a laissé un recueil de lettres où il traite avec indépendance plusieurs questions dogmatiques [3] ; — le savant évêque d'Émèse, Némésius, poëte et philosophe éclectique, qui croyait avec Origène à la préexistence des âmes, et avec Porphyre à leur transmigration [4] ; — l'exégète Victor d'Antioche [5], et d'autres écrivains moins connus.

[1] *Richter*, De Theodoreto Epistolarum Paulinarum interprete, Lips., 1822, in-8°.
[2] *Léonce de Bysance*, Contra Nestorianos et Eutychianos, lib. III, c 43. — *Marius Mercator*, Opera, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. VIII, p. 705.
[3] *Niemeyer*, De Isidori Palusiotæ vitâ, scriptis et doctrinâ, Halle, 1825, in-8°.
[4] *Némésius*, De naturâ hominis, publ. dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. VII, p. 353.
[5] *Victor d'Antioche*, Commentar., publ. dans le T. IV, p. 370 de la Max. Biblioth. PP., édit. de Lyon.

§ 60.

École d'Athènes.

Cette École, qu'on veuille ou non la compter parmi les Écoles chrétiennes, a exercé une très-grande influence sur la théologie. C'est d'elle que sortirent Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance, c'est-à-dire les trois docteurs qui ont le plus contribué avec Athanase à construire la théorie de la Trinité. Athanase avait enseigné, comme le concile de Nicée, la consubstantialité du Père et du Fils, et, pour ne pas s'exposer au reproche d'adorer deux Dieux, il était tombé, nous l'avons déjà dit, dans une espèce de sabellianisme. Grégoire de Naziance et ses deux amis voulurent essayer à leur tour de résoudre le problème, en maintenant l'unité dans la divinité. Ils établirent, à cet effet, entre la substance ou l'essence et l'hypostase, une distinction à laquelle Athanase n'avait point songé [1], attachant à la substance l'idée du genre, de l'abstrait, et à l'hypostase celle de l'individuel, du concret. Les trois personnes de la Trinité étaient donc présentées par eux comme trois individualités unies par l'unité logique de la notion du genre [2]. Ils évitèrent ainsi le sabellianisme ; mais leur système conduisait directement au trithéisme, en sorte que, pour échapper à la conséquence naturelle et nécessaire de leur principe, ils se virent forcés d'en

[1] *Athanase*, Epist. ad Afros, c. 4 : Ἡ ὑποστάσις οὐσία ἐστι, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.

[2] *Basile*, Epist. CCXXXVI, c. 6 : Οὐσία καὶ ὑποστάσιν ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον.

revenir à la théorie de la subordination qui reconnaît dans le Père la substance, la causalité absolues. Dès lors l'Église orthodoxe enseigna que les attributs communs au Père, au Fils et au Saint-Esprit sont : l'agénésie et la divinité, et que les caractères personnels propres à chaque hypostase sont, pour le Père, l'innascibilité ou l'agennésie ; pour le Fils, la gennésie, et pour le Saint-Esprit, la procession qui diffère à la fois de la création et de la génération [1]. C'est par ces subtiles distinctions métaphysiques que l'Église chrétienne réussit enfin, ainsi que le dit Grégoire de Nysse [2], à établir un compromis entre le judaïsme et le polythéisme, en professant la croyance à un Dieu unique avec le premier et en reconnaissant avec le second une pluralité dans la Divinité.

Mais ce n'est pas seulement pour avoir montré en cette circonstance plus d'habileté, de savoir et d'esprit philosophique que leurs contemporains, que nos trois docteurs ont acquis une si haute renommée dans l'Église orthodoxe. Ils ont mérité la place éminente qu'ils occupent parmi les Pères de l'Église grecque aussi bien par leurs vertus que par leurs talents. Basile († 379) surtout est encore aujourd'hui l'objet d'une vénération profonde chez les Grecs, qui révèrent en lui non pas tant le grand théologien et l'orateur éloquent, que le prélat zélé pour la discipline, le fondateur de plusieurs institutions charitables et l'ardent protecteur du monachisme. Pour nous, nous le louerons plutôt de s'être toujours montré aussi modéré que pieux et plus ami de la paix que des disputes. Malgré son zèle à défendre la foi de Nicée, il n'a pas

[1] *Grégoire de Naziance*, Oratio XXXIII : Κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης· ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.

[2] *Grégoire de Nysse*, Oratio catechetica, c. 3.

échappé au soupçon d'hérésie, parce qu'il éprouvait des scrupules à donner le nom de Dieu au Saint-Esprit et qu'il le faisait procéder du Père seul [1].

Son ami Grégoire de Naziance († vers 390) fut un défenseur non moins énergique de la divinité de Jésus-Christ; aussi l'Église orthodoxe lui a-t-elle témoigné sa reconnaissance en le surnommant le Théologien [2]. Il aurait mérité à plus juste titre peut-être le surnom d'Orateur, quoiqu'il n'ait pas autant de véritable éloquence que Basile, et que son style, d'ailleurs vif et fleuri, soit surchargé d'ornements de mauvais goût, d'antithèses, d'allusions, de comparaisons, qui le rendent précieux et efféminé. A l'exemple des Apollinaire, il voulut transporter dans l'Église chrétienne la poésie ou plutôt les formes de la poésie grecque, lorsque l'empereur Julien défendit aux Chrétiens la lecture des poëtes et des orateurs de la Grèce, défense d'autant plus ridicule que les Chrétiens montraient généralement pour les chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne une aversion qui ne prouve sans doute pas en faveur de leur goût et de leurs lumières, mais qui rendait au moins une pareille défense inutile [3]. Le but de Grégoire était louable; malheureusement il lui manquait le génie poétique, et il n'a réussi qu'à faire de froides et pâles imitations.

Frère de Basile le Grand et digne de lui et de son ami par ses talents et ses vertus, Grégoire de Nysse († après 394) fut le premier théologien qui essaya d'exposer scientifiquement

[1] *J.-E. Feisser*, De vitâ Basilii Magni, Gron., 1828, in-8°. — *Klose*, Basilius der Grosse, Strals., 1835, in-8°. — *A. Jahn*, Basilius Magnus plotinizans, Berne, 1838, in-4°.

[2] *Ullmann*, Gregor von Nazianz der Theolog, Darmst., 1825, in-8°.

[3] Constit. apostol., lib. I, c. 6; II, c. 61. — *Isidore de Péluse*, Epist. lib. I, epist. 68.—*Paulin de Nole*, Epist. XXXVIII ad Jovium, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VI, p. 230.

les dogmes de la religion chrétienne[1]. Orateur distingué, quoiqu'on ne puisse le placer sur la même ligne que son frère, et dialecticien habile, il est regardé comme le second dogmatiste de l'Église grecque. Il a joué un rôle considérable au premier concile de Constantinople, et s'il n'a pas exercé autant d'influence que Basile, c'est uniquement parce qu'il partageait les opinions d'Origène sur la distinction de l'entendement (νοῦς) et de l'âme (ψυχή), sur la résurrection, sur la purification des esprits, sur le rétablissement de toutes choses. Quelques auteurs ont prétendu que ce qu'on trouve dans ses écrits de favorable à l'origénisme y a été interpolé par les hérétiques; mais ils ne donnent aucune raison qui prouve que Grégoire de Nysse n'ait pas réellement adopté des idées très-propres à séduire son esprit indépendant, car pas un théologien de cette période n'a appliqué comme lui les principes des philosophes aux mystères de la religion, et pas un seul n'a émis autant d'idées originales[2].

§ 61.

Dogmatistes grecs et orientaux.

Au-dessous de ces coryphées de la dogmatique dans l'Église grecque brillèrent d'un moindre éclat le savant Eusèbe de Césarée († 340), compilateur judicieux plutôt que penseur original, et moins connu comme écrivain dogmatique que comme historien et apologiste; — le doux et pacifique Cyrille

[1] Dans son Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, imp. dans le T. III de ses Opera, Paris, 1638, 3 vol. in-fol.

[2] Rupp, Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipz., 1834, in-8°. — Heyns, De Gregorio Nysseno, Lugd. Bat., 1835, in-4°.

de Jérusalem († 386), dont les catéchèses offrent un modèle intéressant de l'enseignement populaire de la religion dans le IVe siècle ; — le crédule et hargneux Épiphane, évêque de Salamine († 403), qui, malgré son orthodoxie étroite et ombrageuse, sa haine aveugle contre l'esprit spéculatif et son plus illustre représentant Origène, sa partialité injuste et son défaut de jugement, son admiration pour les moines, les plus fervents apôtres de l'ignorance dans le temps où il vécut, a rendu des services en composant quelques ouvrages qui sont une source précieuse, bien que souvent impure, de l'histoire des doctrines dans les premiers siècles de l'Église. Citons encore Énée de Gaza, néoplatonicien converti au christianisme, qui, avec la prétention de maintenir fermement la tradition, chercha à fonder sur des bases philosophiques l'immortalité de l'âme et la résurrection, et combattit l'éternité du monde et la préexistence de l'âme [1], comme le fit aussi Zacharie de Mitylène [2]. L'un et l'autre restèrent fidèles à l'idéalisme platonicien, qui s'alliait dès lors de plus en plus étroitement au mysticisme, et qui perdait toujours plus de terrain dans les esprits, malgré l'essor que venaient de lui imprimer les écrits du prétendu Denis l'Aréopagite.

C'était surtout l'Église monophysite qui se montrait alors hostile au platonisme. Son plus célèbre théologien, Jean Philoponus, qui vécut vers le milieu du VIe siècle, était un zélé partisan d'Aristote, dont la philosophie avait joui jusque-là de peu de faveur parmi les Chrétiens, parce qu'elle admettait l'éternité du monde [3]. L'étude de cette philosophie le sé-

[1] *Énée de Gaza*, Theophrastus, dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. X, p. 627.
[2] *Énée de Gaza* et *Zacharie de Mitylène*, De immortalitate animæ et mundi consummatione, édit. Boissonade, Paris, 1836, in-8°.
[3] *Aristote*, De cœlo, lib. I, c. 12.

duisit, et en voulant appliquer aux dogmes de son Église les catégories du genre et de l'espèce, il se laissa entraîner dans des opinions hérétiques. Selon lui, les trois personnes de la Trinité sont trois Dieux distincts, unis seulement par une nature (φύσις) commune. En d'autres termes, il distinguait les trois hypostases particulières de la substance générale, laquelle n'avait pour lui d'autre valeur que celle d'une notion logique, ou, pour parler plus clairement, il admettait dans la Trinité une unité spécifique et niait l'unité numérique. Il croyait aussi que, la forme du corps devant disparaître avec la matière, parce que l'une est inséparable de l'autre, la résurrection des corps ne peut être conçue que comme une nouvelle création [1]. Cette doctrine, connue dans l'histoire des hérésies sous le nom de trithéisme, était professée aussi par Étienne Gobar, auteur du premier essai d'une histoire des dogmes, dont il n'existe plus qu'un extrait [2]. Gobar était syrien d'origine, et c'est vraisemblablement à la même province qu'appartenait Théodore Abukara, qui intervint très-activement dans la controverse monophysite, de même que les églises et les écoles syriennes. Depuis Éphrem († vers 378), diacre d'Édesse, qui brilla au IV[e] siècle comme poëte, orateur dogmatiste dans le sens athanasien, ascète, moraliste et même exégète [3], l'Église de Syrie avait pris, en effet, un essor très-remarquable, et il s'y manifestait une vie intellectuelle assez active. L'Arménie elle-même, qui ne se convertit qu'au IV[e] siècle, ne resta pas entièrement étrangère à ce mouvement des esprits. C'est un de ses enfants, David,

[illegible]ónce de Byzance, De sectis, act. V, c. 6. — Cotelier, Monument. Eccles. [illegible] T. III, p. 413. — Cf. Trechsel, Johannes Philoponus, dans les Studien und [illegible]., an. 1835, cah. 1.

[illegible]hotius, Bibl., cod. 232.

[illegible]. a Lengerke, De Ephræmo, Script. sacr. interprete, Halle, 1828, in-4°.

surnommé l'Invincible, qui, le premier parmi les Chrétiens, traduisit Aristote [1] dans la seconde moitié du v[e] siècle. Malheureusement les controverses religieuses et les événements politiques vinrent bientôt y arrêter le progrès. La conquête musulmane porta un coup moins funeste aux églises grecques. C'est sous la protection des califes que Jean Damascène († 754), qui est resté la principale autorité dogmatique dans l'Église d'Orient, composa son grand ouvrage *De la foi orthodoxe* [2], exposé clair, systématique et complet de la foi de son Église, tiré des écrits des plus célèbres docteurs grecs, des deux Grégoire, de Basile, d'Athanase, de Chrysostôme, d'Épiphane, de Cyrille d'Alexandrie, du Pseudo-Denis L'Aréopagite. De même que cet ouvrage fixa la dogmatique de l'Église grecque, le *Nomocanon* de Photius († vers 891) [3] devint la base de sa constitution ecclésiastique. Ce n'est point le seul écrit que nous ait laissé cet homme célèbre. Sa précieuse *Bibliothèque* [4] lui a mérité une place honorable dans l'histoire littéraire, et ses livres de polémique lui ont fait un grand nom dans l'Église d'Orient, quoique l'érudition y brille plus que l'originalité. Depuis la controverse monothélétique, tout développement de la dogmatique spéculative avait en effet cessé dans cette Église, et durant la longue agonie de l'Empire, les esprits corrompus par l'abus de la dialectique, les âmes énervées par le despotisme, les intelligences dégradées et rétrécies par le formalisme le plus exagéré, tombèrent

[1] *Neumann*, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du v[e] siècle, Paris, 1829, in-8°.

[2] Publié par Mich. Lequien, Paris, 1712, 2 vol. in-fol. — Voy. *Tiedemann*, Geist der speculat. Philosophie, Marb., 1791 et suiv., 6 vol. in-8°, Th. IV, c. 2.

[3] Publié dans le T. II de la Biblioth. juris canonici, de *Justel*, Lut. Par., 1661, 2 vol. in-fol.

[4] Publiée, sous le titre de Myriobiblon, Gen., 1612, in-fol.; réimpr. à Berlin, 1824, 2 vol. in-4°.

dans une apathique indifférence. La culture des lettres sacrées et profanes fut négligée, sinon abandonnée entièrement, et, au lieu de s'attacher à poursuivre la réalisation des idées grandes et fécondes de la religion chrétienne, les Grecs du Bas-Empire préférèrent se plonger dans une superstition puérile ou un ascétisme fanatique.

§ 62.

Dogmatistes latins.

L'Église latine, qui s'était longtemps modelée sur l'Église grecque, et qui s'était contentée, pendant plus de quatre siècles, d'en recevoir les dogmes nouveaux tout formulés, ou au moins ce qui lui convenait dans ces dogmes, sans prendre jamais l'initiative, se fraya durant cette période une route indépendante. En peu de temps, ses écrivains dogmatiques conquirent une telle influence que leurs écrits jouissent encore d'une autorité presque canonique. Aux plus illustres docteurs de l'Église d'Orient, l'Occident peut opposer avec un légitime orgueil Ambroise de Milan († 398), Jérôme († 420), Augustin († 430), Léon de Rome († 461). Ambroise était préfet de Milan, lorsque la voix du peuple l'appela au siége épiscopal de cette ville, quoiqu'il n'eût point encore été baptisé. Il est le plus fidèle représentant des doctrines qui dominèrent plus tard dans l'Église latine et qui se résument ainsi : La raison doit se soumettre à la foi ; la vraie foi n'existe pas en dehors de l'Église ; c'est à l'Église à juger du mérite moral et à le récompenser ; le sacerdoce est au-dessus de l'Église et l'Église au-dessus de l'État. Ambroise, au reste, se montre moraliste plutôt que dogmatiste dans tous ses

écrits ; il s'attache de préférence au côté pratique, même dans ses traités sur la Genèse. Peut-être sentait-il lui-même qu'il manquait de connaissances théologiques. Au point de vue dogmatique, ses ouvrages n'offrent point d'idées nouvelles ; ils ne contiennent guère que d'éloquentes déclamations ou des imitations des Pères grecs ; cependant ils ont obtenu une plus grande autorité que ceux de Jérôme, à qui l'on n'a jamais accordé dans l'Église latine la considération qu'il méritait au double titre d'exégète et de critique.

Les services que Jérôme a rendus sont en effet incontestables[1]. Doué d'une grande force d'esprit et d'une instruction supérieure, possédant mieux qu'aucun autre Père la connaissance de l'hébreu, il a consacré une grande partie de sa vie à des travaux de critique biblique, qui lui assignent un rang éminent parmi les exégètes de l'ancienne Église et qui l'auraient sans doute placé au premier, si ses préjugés monastiques n'avaient pas rétréci son horizon. Comme écrivain polémique, il ne se présente pas à nous sous un jour aussi favorable. Pétri d'orgueil, de dureté et d'égoïsme, il s'abandonnait facilement envers ses adversaires à tous les emportements d'un caractère irascible à l'excès. Quiconque osait émettre une opinion différente de la sienne était toujours à ses yeux le plus vil des hommes. Personne pourtant ne montra plus de versatilité que lui. Sa conscience timorée tremblait à la seule idée d'une accusation d'hétérédoxie ; aussi n'hésita-t-il pas à se déclarer l'ennemi d'Origène, après avoir été son ardent admirateur, lorsque Épiphane lui eut dépeint ce grand homme comme un hérétique. Il se mit de même à nier la liberté hu-

[1] *Engelstoff*, Hieronymus Stridonensis, interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Havn., 1797, in-8°. — *Martianay*, La vie de S. Jérôme, Paris, 1706, in-4°. — *Le Clerc*, Quæstiones hieronymianæ, Amst., 1700, in-12.

maine, qu'il avait défendue jusque-là, dès qu'Augustin commença sa lutte contre Pélage. Et il ne se contentait pas de changer ainsi d'opinion selon les circonstances; il professait, sans pudeur aucune, la règle des anciens sophistes, qu'il est permis, dans une dispute, de soutenir le pour et le contre, de dire une chose et d'en faire une autre[1]. Son contemporain Augustin avait des principes moraux plus solides; aussi était-ce un homme d'une valeur tout autre, quoiqu'il eût moins de science théologique.

Augustin avait étudié avec ardeur dans sa jeunesse les écrits d'Aristote et ceux de Platon transformés par Plotin; cependant il ne possédait pas une instruction philosophique beaucoup plus étendue que Jérôme; il était seulement plus habile dialecticien, penseur plus profond, et il avait un talent plus flexible, dont il fit usage pour fondre ensemble le néoplatonisme et le christianisme. Ces qualités, rehaussées par un esprit pénétrant, une mémoire heureuse, un style énergique, mais déparé par des jeux de mots, des pointes, des antithèses, ne suffiront peut-être pas, aux yeux de beaucoup, pour expliquer l'influence immense qu'il a exercée et qu'il exerce encore aujourd'hui dans l'Église, ni pour justifier les titres qu'on lui a donnés d'oracle de l'Église latine, de créateur de la théologie scolastique, de père du protestantisme. Il est évident pour nous que l'évêque d'Hippone a été singulièrement favorisé par les circonstances. Augustin n'a point écrit de système de dogmatique; mais il a traité des principaux dogmes, soit dans ses ouvrages de polémique

[1] *Jérôme*, Epist. XXX, Apologeticus pro libris adv. Jovinianum : Aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς. In priori vagam esse disputationem et adversario respondentem, nunc hæc, nec illa proponere; argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aperta frons, et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est, etc.

contre les Manichéens, les Ariens, les Donatistes, les Priscillianistes, les Origénistes, les Pélagiens, où il pousse, sans hésiter, jusqu'à leur dernière limite les conséquences logiques de ses principes, soit dans des écrits dogmatiques, qui ont enrichi la langue théologique d'une foule de définitions, de preuves, de thèses, de raisonnements nouveaux. Sans doute sa fougueuse imagination l'a entraîné quelquefois dans de graves et funestes erreurs ; mais on peut du moins affirmer, à son éloge, qu'il n'a jamais eu en vue que les intérêts de la religion [1].

Léon le Grand, au contraire, oublia rarement les intérêts de son église particulière. C'était un homme d'un caractère énergique et décidé. Le premier des Latins, il prit, en connaissance de cause, une part directe et active dans les controverses qui troublaient l'Église grecque, et il joua un rôle décisif au concile de Chalcédoine, dont il dicta en quelque sorte les décrets, établissant ainsi de fait la suprématie réclamée par le siége de Rome sur l'Église universelle [2]. De tout temps, l'église de Rome avait sans doute joui, même en Orient, d'une haute considération, comme la seule église fondée en Occident par les apôtres ; mais il y avait loin de la déférence respectueuse qu'on lui témoignait à la primauté qu'elle convoitait, et, malgré un succès que Léon dut à des circonstances exceptionnelles, circonstances qu'il appartient à l'histoire ecclésiastique d'exposer, bien des siècles devaient s'écouler encore avant que les vues ambitieuses des évêques de Rome se réalisassent en partie, grâce au renversement de l'Empire d'Occident par les Barbares, à l'abaissement des patriarches

[1] *Braune*, Monnika und Augustinus, Grimma, 1846, in-8°. — *Bindemann*, Der heilige Augustinus, Berlin, 1841-55, 2 vol. in-8°.
[2] *Arendt*, Leo der Grosse und seine Zeit, Mayence, 1834, in-8°. — *Perthel*, Leo's Leben und Lehren, Iena, 1843, in-8°.

d'Alexandrie et d'Antioche par les querelles du monophysitisme, aux bouleversements politiques de l'Italie, et aussi à l'habileté politique, aux fraudes pieuses, à la tenacité opiniâtre des successeurs de Léon le Grand. Aucun d'eux ne contribua plus que Grégoire le Grand († 604) au triomphe des prétentions du siége de Rome. Ce prélat, zélé pour la religion et pour la propagation du christianisme parmi les Païens, doué de talents naturels, mais rempli de mépris pour la littérature profane, pour la grammaire elle-même [1], théologien plus que médiocre, arrogant ou bassement adulateur selon les circonstances, ambitieux et superstitieux à l'excès, pieux d'ailleurs et énergique, exerça sur Rome et une partie de l'Italie tous les droits de la souveraineté, tout en affectant une humilité orgueilleuse et en s'intitulant hypocritement le Serviteur des serviteurs de Dieu, par opposition au titre d'Œcuménique pris par les patriarches de Constantinople. Ardent protecteur des moines, ce fut lui qui donna au monachisme occidental son organisation pratique plutôt que contemplative, conçue dans l'intérêt de la hiérarchie et dans un esprit très-opposé à la vie ascétique des premiers cénobites. Les vues de Grégoire se justifièrent par le résultat. Ses successeurs obtinrent des moines un appui constant dans la réalisation de leurs plus monstrueux projets. C'est encore à Grégoire que l'Église latine doit le canon de la messe, son pompeux rituel, la doctrine du purgatoire, qui se trouve, il est vrai, dans les écrits de quelques Pères, mais comme opinion individuelle, et non comme dogme, et les idées exagérées qu'elle se fait de la vertu de la sainte Cène. C'est lui enfin qui, par ses efforts pour fondre ensemble la théologie grecque et la théologie latine, a imprimé

[1] *Grégoire le Grand*, Epistolæ, lib. XI, epist. 54.

à la théologie catholique romaine le caractère éclectique qui la distingue [1].

Nous l'avons déjà dit, les docteurs de l'Église latine, qui avaient peu de goût pour les spéculations métaphysiques, ne prirent pas une part fort active à l'élaboration des doctrines orthodoxes dans les quatre premiers siècles; il faut en excepter pourtant Hilaire, évêque de Poitiers († vers 368), qui fut un des plus ardents défenseurs de la théorie athanasienne, et qui porta plus loin qu'Athanase lui-même la haine des hérétiques et de leurs croyances. Son zèle pour l'homoousie lui a fait pardonner aisément par les Orthodoxes non-seulement sa prédilection pour Origène et son école, mais quelques erreurs dogmatiques très-graves sur la Trinité [2], sur l'union des deux natures en Jésus-Christ, qu'il poussait jusqu'au docétisme monophysitique, sur la nature de l'âme humaine et sur l'eschatologie. A sa suite viennent, parmi les dogmatistes latins, plusieurs autres théologiens d'un certain mérite. Rufin, prêtre d'Aquilée († vers 410), est surtout connu par les querelles qu'il eut avec Jérôme au sujet d'Origène, et par ses efforts malheureux pour sauver l'orthodoxie de ce Père, dont il entreprit de traduire librement les ouvrages en latin, ainsi que divers écrits de Grégoire de Nazianze et de Basile [3]. — Vigile, évêque de Tapsus en Afrique, athanasien rigide, a laissé un nom peu honorable dans l'histoire littéraire. Rufin s'était permis d'altérer les écrits d'Origène dans l'intention de laver du reproche d'hérésie la mémoire d'un homme qu'il admirait,

[1] *Marggraff*, De Gregorii Magni vitâ, Berl., 1845, in-8°. — *Lau*, Gregor I der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipz., 1845, in-8°.

[2] Voy., par exemple, ce qu'il dit dans son traité De synod. contra Arianos, c. 11 : Scire autem manifestum est solum Patrem, quomodo genuerit Filium suum. Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem Filio, ipso testante : Qui me misit major me est.

[3] Voy. *Marzuttini*, De Turannii Rufini fide et religione, Pat., 1835, in-8°.

et cependant personne n'approuvera les libertés qu'il prit dans sa traduction ; mais que dire de Vigile, qui osa non-seulement se cacher sous le nom des Pères les plus illustres pour combattre avec plus d'autorité les hérétiques de son temps, mais falsifier leurs ouvrages les plus authentiques et interpoler les Livres saints eux-mêmes[1] ? — Junilius, théologien d'un esprit indépendant, s'occupa surtout d'études sur la Bible. On peut le regarder comme l'auteur de la première Introduction dogmatique à l'Écriture Sainte[2]. Malheureusement sa critique était peu exercée, en sorte qu'il admettait dans le canon biblique des livres d'une authenticité suspecte. — Salvien († vers 484) se fit l'apologiste de la Providence et recommanda la libéralité envers le clergé comme le plus sûr moyen de gagner le ciel. — Claudien Mamert († 473) défendit contre l'évêque Fauste l'immatérialité et l'immortalité de l'âme par des raisons empruntées aux sages de la Grèce et de Rome. — Nous ne parlerons pas de Boèce († 525), parce qu'il n'est nullement certain qu'il ait embrassé le christianisme, quoique l'Église en ait fait un saint et que ses écrits aient été fort en usage dans les écoles du moyen âge ; mais nous ne pouvons passer sous silence Cassiodore († après 563), son abréviateur, qui essaya comme lui, de répandre dans l'Occident la philosophie péripatéticienne par son précis de la dialectique d'Aristote. Cette première tentative ne fut point renouvelée durant cette période. Ce fut seulement dans le ɪxᵉ siècle que les écoles de l'Occident apprirent à connaître les écrits originaux des philosophes grecs

[1] C'est ce Vigile qui a très-vraisemblablement composé le prétendu symbole d'Athanase, et qui a interpolé dans la première Épître de saint Jean le fameux passage : Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, la Parole et l'Esprit. Il vécut à la fin du vᵉ siècle.

[2] Son ouvrage, *De partibus legis divinæ*, a été publié dans le T. XII de la Bibl. PP. de *Gallandi*, où l'on trouve aussi les ouvrages de Salvien, de Claudien Mamert (T. X) et de la plupart des écrivains du second ordre dont nous venons de parler.

et en particulier ceux du Stagyrite, et qu'on s'occupa sérieusement à les répandre. Gerbert, l'homme le plus savant de son temps, que son rare mérite fit asseoir sur le siége épiscopal de Rome en 999, sous le nom de Sylvestre II, peut être regardé comme le premier latin qui ait possédé une connaissance exacte de la philosophie aristotélicienne, dans laquelle il brilla moins pourtant que dans les mathématiques et dans la mécanique [1].

La poésie religieuse des Latins, moins libre, moins païenne dans sa forme que celle des Grecs, a contribué aussi pour sa part à l'établissement de certains dogmes. Elle consiste en hymnes, en paraphrases poétiques d'histoires tirées soit de la Bible, soit de l'histoire de l'Église. Les poëtes les plus connus de cette période sont Juvencus, Sédulius, Prudentius, Elpidius [2]. Leurs œuvres n'intéressent qu'indirectement l'histoire des dogmes ; aussi ne nous en occuperons-nous point, non plus que d'autres productions littéraires qui virent le jour, soit en Orient, soit en Occident, durant cette période, comme le Pénitentiaire que Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry († 690), traduisit du grec en latin, les travaux exégétiques ou plutôt les compilations de Procope de Gaza et d'Olympiodore d'Alexandrie, les Liturgies et les recueils de Légendes des saints, dont Moschus, moine de Jérusalem, fut un des compilateurs les plus connus [3]. En Occident, Isidore de Séville († 636) ne fit pas autre chose non plus que de compiler, mais il travailla sur une plus large échelle. On lui doit un grand nombre d'écrits sur la liturgie, les étymologies,

[1] *Hock*, Gerbert, oder der Papst Sylvester II und sein Jahrhundert, Vienne, 1837, in-8°.

[2] *Björn*, Hymni veterum poetarum christ. Eccles. latin. selecti, Havn., 1818, in-8°.

[3] Son Pré spirituel a été publié dans le T. II des Monument. Eccl. græcæ par *Cotelier*.

l'exégèse, le droit ecclésiastique ; rien cependant, parmi tous ces ouvrages, n'a une importance aussi sérieuse pour la théologie dogmatique que son recueil des opinions des Pères classées dans une espèce d'ordre systématique [1]. La réputation dont il jouissait détermina un faussaire à lui attribuer les Fausses Décrétales, collection importante pour l'histoire ecclésiastique, qui a été composée, entre 829 et 845, dans le but évident de légitimer les prétentions les plus exagérées de la papauté, mais qui n'offre qu'un intérêt secondaire pour l'histoire des croyances religieuses, car les seuls dogmes sur lesquels les Fausses Décrétales insistent, sont ceux de la divinité du Fils, de la Trinité et des deux natures unies en Jésus-Christ [2].

Tous ces travaux et bien d'autres du même genre, œuvres d'érudition et de patience, où l'intelligence avait peu de part, n'ont servi en rien au développement des doctrines religieuses ; ils y ont beaucoup nui, au contraire, en ce que les théologiens, cessant de s'adresser à la raison pour la convaincre, s'habituèrent à donner les opinions des anciens docteurs comme des autorités irrécusables, d'où il résulta, avec le temps, que les témoignages des Pères, *testimonia Patrum*, étouffèrent entièrement la théologie biblique et l'esprit de libre recherche. Jean Scot Érigène fit encore entendre, il est vrai, une protestation énergique en faveur des droits de la

[1] Cet ouvrage en trois livres a été publié dans ses Œuvres, dont la dernière édit. a été imp. à Rome, 1797, 7 vol. in-4°, sous ce titre : Sententiarum seu de summo bono lib III. L'auteur s'appuie surtout sur Augustin et Grégoire le Grand.

[2] *Blondel*, Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Gen., 1628, in-4°. — *Theiner*, De Pseudo-Isidorianâ canonum collectione dissert., Vratisl., 1827, in-8°. Sur les caractères évidents de fausseté de ce recueil, voyez surtout *Du Moulin*, Nouveauté du papisme, liv. III, c. 6, 7, 8. — Ce fut Nicolas Ier qui le premier fit usage des Fausses Décrétales dans une lettre aux évêques des Gaules. Voy. *Mansi*, Concil., T. XV, p. 693.

raison, vers la fin de cette période; mais sa voix ne trouva plus d'écho [1].

[1] *Scot Érigène*, De divis. naturæ, lib. I, c. 71 : Auctoritas e verâ ratione processit, ratio verò nequaquam ex auctoritate. Omnis autem aucteritas, quæ verâ ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nihil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas et a sacris patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata... Ideoque priùs ratione utendum est.. ac deinde auctoritate.

TROISIÈME PÉRIODE

DEPUIS LE SCHISME D'ORIENT JUSQU'A LA RÉFORMATION.

---

§ 63.

Primauté du siége de Rome.

Saumaise, De primatu papæ, Lugd. Bat., 1645, in-4°. — *Blondel*, De la primauté en l'Église, Gen., 1641, in-fol. — *Verenet*, De commutatione, quam subiit hierarchia romana auctore Gregorio, Traj. ad Rhen., 1832, in-8°. — *Spittler*, Geschichte des Papsthums, Heidelb., 1826, in-8°.

Les successeurs de Léon et de Grégoire, marchant avec une persévérance et une fermeté inébranlables dans la voie qui leur avait été tracée, parvinrent enfin, durant cette période, à poser le couronnement de l'édifice dont ces deux grands papes avaient jeté le fondement. Il faut reconnaître qu'ils surent profiter, avec une habileté consommée, de toutes les circonstances favorables, et qu'en général ils dirigèrent d'une main à la fois ferme et prudente la barque de l'Église au milieu des terribles révolutions de l'Europe occidentale. D'un côté, ils réparèrent les pertes que les victoires des Musulmans avaient fait subir à l'Église latine, en envoyant de nombreuses

cohortes de missionnaires, sous la conduite de Boniface et d'Ansgar, dans la sauvage Germanie et dans le Nord plus sauvage encore, où la religion chrétienne fit des conquêtes chèrement achetées par le sacrifice de ce qui restait de spiritualité dans ses doctrines et d'austérité dans sa morale. D'autre part, ils réussirent à se soustraire à la suzeraineté des empereurs d'Orient, et, en favorisant adroitement les plans d'usurpation de Pépin et ceux de son fils Charlemagne, ils obtinrent de la reconnaissance de ces deux conquérants la cession, à titre de fief, d'une partie de l'ancien exarchat de Ravenne, de la Pentapole, des territoires de Pérouse et de Spolète, de la ville même de Rome, dont la possession les éleva, de simples patriarches qu'ils étaient, au rang de princes temporels. Enfin leur autorité spirituelle, démesurément accrue par les Fausses Décrétales et par le nouveau droit canonique qu'elles créèrent, s'établit sans une trop vive opposition, grâce à l'ignorance générale, sur toutes les églises du rite latin. Pour atteindre au rang suprême qu'ils ambitionnaient, il ne restait plus aux papes qu'à se soustraire à la suzeraineté des empereurs d'Occident, comme ils s'étaient dérobés à celle des empereurs de Constantinople, et à soumettre à leur juridiction le pouvoir temporel lui-même; mais l'entreprise était gigantesque. Ils s'y préparèrent de longue main en faisant fabriquer une prétendue donation de l'empereur Constantin, qui aurait cédé à la sacro-sainte Église romaine et au très-saint siége de Saint-Pierre, avec le palais de Latran, la ville de Rome, l'Italie entière et toutes les provinces, lieux et villes de l'Occident [1]. Il est vrai que tout ce qu'ils osèrent se permettre

[1] Voy. Edictum Domini Constantini, imp. dans les Fausses Décrétales, éd. Merlin, Paris, 1535, in-fol. On y lit : Unde ut pontificalis apex non vilescat, sed magis quàm imperii dignitas, gloriâ et potentiâ decoretur, ecce tam palatium nostrum, quàm Romanam urbem et omnes Italiæ seu Occidentalium regionum provincias, loca et civi-

d'abord, ce fut de faire insérer ce titre supposé dans les Fausses Décrétales. Les troubles de l'Italie, les scandales donnés à Rome même par Théodora et Marozia à la tête de la faction toscane [1], l'énergie des empereurs de la maison de Saxe les obligèrent même à dissimuler longtemps encore des prétentions que Nicolas Ier († 867) avait déjà réussi à faire valoir contre Lothaire, roi de Lorraine, à la faveur des circonstances politiques et avec l'appui de l'opinion. Mais la preuve qu'ils n'y avaient jamais renoncé, c'est l'institution du collége des cardinaux établi, en 1059, par Nicolas II, dans le but de rendre l'élection des papes indépendante de l'influence temporelle. Bientôt même, le célèbre Grégoire VII († 1085) les fit revivre dans toute leur exagération [2], mais il mourut avant d'avoir pu réaliser son rêve de théocratie universelle, malgré l'habileté politique et la vigueur de caractère qu'il possédait à un plus haut degré que pas un de ses prédécesseurs. Sacrifiant leur individualité au système, les papes qui lui succédèrent sur le siége de Rome poursuivirent son plan avec une tenacité merveilleuse; aucun cependant avec plus d'énergie et de talent qu'Innocent III († 1216), qui, trouvant apparemment au-dessous de sa haute dignité le titre de vicaire de Saint-Pierre dont ses prédécesseurs s'étaient contentés, prit le premier celui de vicaire de Dieu ou de Jésus-Christ. Sanction du fameux décret de Gratien, dans lequel furent insérées les Fausses Décrétales et d'autres pièces apocryphes, toutes favorables aux prétentions des papes, établissement de l'In-

tates beatissimo pontifici nostro Sylvestro, universali papæ, contradimus atque relinquimus, etc.

[1] Luitprand, Hist. rerum in Europâ gestarum libri VI, lib. II, c. 13; VI, c. 6-11.

[2] Voy. Gregorii VII Epistolæ, lib. II, epist. 55, Dictatus papæ, dans *Mansi*, Concil., T. XX, p. 168.

quisition, croisades prêchées contre les hérétiques, interdit lancé sur les royaumes, excommunication frappée sur les souverains, tels furent les moyens dont il usa pour consolider l'autorité du siége de Rome et forcer les consciences rebelles à croire à l'infaillibilité que les papes s'attribuaient depuis longtemps[1]. Peuples, rois, clergé, tout dut ployer sous sa volonté inflexible; mais le triomphe de la papauté fut éphémère. Le XIII[e] siècle ne s'était pas encore écoulé, que déjà Philippe le Bel faisait subir à la théocratie romaine un irréparable échec, en apprenant aux rois de France à repousser ses empiétements, et, dans le siècle suivant, le grand schisme d'Occident ébranla plus profondément encore l'édifice que les papes avaient élevé avec tant d'habileté et de patience, d'astuce et de violence, en forçant les conciles de Constance et de Bâle à sanctionner de nouveau un principe mis en oubli depuis trop longtemps, à savoir que le concile œcuménique constitue l'autorité suprême dans l'Église[2]. Ce principe, déjà défendu avec vigueur par Marsile de Padoue († après 1342) et par Jean de Jandun († après 1338), dans leur *Défenseur de la Paix*[3], fut adopté notamment en France dans la fameuse

[1] *Innocent III*, De consecratione Pontificis sermo II : Fides apostolicæ sedis in nullâ unquam turbatione defecit, sed integra semper et illibata permansit, ut Petri privilegium persisteret inconcussum. Avant lui, Grégoire VII avait affirmé dans ses Dictatus Papæ, c. 22 : Quòd Romana Ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, Scripturâ testante, errabit; et Léon IX (Epist. LV) : Hactenus fides Petri non deficit, nec defectura creditur in throno illius usque ad sæculum sæculi.

[2] Un symptôme plus alarmant encore pour la papauté, c'est que, fatigués du schisme, les esprits commencèrent à se familiariser avec l'idée que l'Église pourrait se passer d'un pape. Voici ce qu'on lit dans une Lettre de l'université de Paris à Clément VII : Jam eò ventum est... ut plerumque passim et publicè non vereantur dicere, nihil omnino curandum quot Papæ sint, et non solummodo duo aut tres, sed decem aut duodecim, uno et singulis regnis præfici posse, nullâ sibi invicem potestatis aut jurisdictionis auctoritate prælatos. *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., T. IV, p. 700.

[3] Defensor pacis, publié dans le Monarchia de *Goldast*, Hanov., 1611-14, 2 vol. in-fol., T. II, p. 154.

pragmatique-sanction de Bourges, et devint une des bases des libertés de l'Église gallicane[1].

§ 64.

Théologie scolastique.

Tribbechovius, De doctoribus scholasticis et corruptâ per eos divinarum humanarumque rerum scientiâ, Ienæ, 1719, in-8°. — *Eberstein*, Natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz., 1803, in-8°.

On serait porté à croire que, sous la pression de la dictature exercée sans contrôle par les papes sur les croyances religieuses, toute liberté de la pensée humaine fut étouffée, mais ce serait une erreur. L'invasion des Barbares avait répandu dans le vieux monde romain une telle exubérance de vie, que jamais, au contraire, l'activité intellectuelle ne fut plus grande dans l'Église qu'à partir du XII° siècle. Sous le nom de théologie scolastique, ainsi nommée par opposition à la théologie positive ou d'autorité, qui régnait encore exclusivement au XI° siècle, l'esprit de recherche et d'examen toucha à tout, aux dogmes comme à la philosophie, et cela avec une audace à peine surpassée par celle des sectes dissidentes dans leurs plus hardies spéculations. Peu d'années suffirent pour que la nouvelle méthode d'enseignement, qui procédait par inductions tirées de la Bible, des Pères, des conciles, à l'aide de raisonnements subtils, supplantât dans toutes les universités de l'Europe l'ancienne méthode positive ou dog-

[1] P. de *Marca*, Diss. de concordiâ sacerdotii et imperii, sive de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ lib. VIII, Paris., 1663, in-fol. — *Burigny*, Traité de l'autorité du pape, nouv. édit., 1782, 5 vol. in-12.

matique, qui déduisait aussi ses principes soit de l'Écriture, soit des Pères, mais au moyen d'une interprétation allégorique ou littérale selon les cas. Les papes, effrayés de voir les théologiens abandonner les voies de la tradition et tenter de s'élever par la dialectique jusqu'aux principes des vérités révélées, essayèrent d'abord de lutter contre le torrent. En 1215, Innocent III défendit l'enseignement de la physique et de la métaphysique d'Aristote. En 1228, Grégoire IX renouvela cette défense et, en 1231, il imposa même un serment aux professeurs de théologie, le tout en vain. Cependant les craintes de la cour de Rome se calmèrent, lorsqu'elle s'aperçut que les Scolastiques maintenaient fermement la distinction entre la foi et la science, et la subordination de la seconde à la première; qu'ils n'employaient la philosophie qu'à expliquer et à consolider les dogmes ecclésiastiques; qu'ils renonçaient à toute véritable indépendance pour se soumettre à l'autorité de l'Église, à laquelle ils rendirent même un service essentiel en la fondant théoriquement. Dès lors, loin de les combattre, les papes se déclarèrent leurs protecteurs, en se bornant à confier aux moines le soin de les maintenir dans les limites tracées par l'Église, tâche dont ils s'acquittèrent si fidèlement que la scolastique règne encore en souveraine dans les pays où le monachisme a conservé son influence. De leur côté, les théologiens philosophes marchèrent, en général, sans broncher dans la voie de l'orthodoxie. Ils continuèrent à ne se servir de la subtile dialectique d'Aristote que pour essayer d'appliquer au dogme la forme de la connaissance rationnelle, la certitude de la science; mais le succès répondit si peu à la grandeur et à la persévérance de leurs efforts, qu'ils ne réussirent guère qu'à entraîner, d'un côté, les doctrines consacrées par la foi de l'Église dans le domaine de la

spéculation, et à donner, de l'autre, à la philosophie la stabilité du dogme, à lui interdire toute conception originale.

§ 65.

Nominalisme et Réalisme.

Meiners, De Nominalium et Realium initiis atque progressu, publ. dans les Comment. Societat. Gott., T. XII, Class. hist. et philos., p. 24. — *Baumgarten-Crusius*, De vero Scolasticorum realium et nominalium discrimine, dans ses Opusc. theolog., Iena, 1836, p. 54. — *Cousin*, Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Paris, 1836, in-4°, Introduction.

Les querelles qui agitèrent les écoles durant cette période commencèrent par l'importante question des universaux, signalée comme la première de toutes les questions philosophiques dans l'Isagoge de Porphyre, qu'une traduction du rhéteur Victorinus, commentée par Boèce, avait fait connaître à l'Occident. Les universaux ou idées générales, comme genre, espèce, différence, propriété, accident, ont-ils une réalité en dehors de l'esprit humain, sont-ils des substances ou seulement des noms, de purs sons, *flatus vocis*? Tel était le problème à résoudre ; il avait exercé de tout temps la sagacité des philosophes. Selon Platon, les idées générales ont une réalité dans l'intelligence divine et ont servi de types aux individus. Cette opinion, que les Scolastiques formulaient par *universalia ante rem*, n'était point partagée par Aristote qui, tout en admettant la réalité des universaux, soutenait qu'ils n'avaient de réalité que dans les choses comme formes ou figures inhérentes à la matière (εἶδη). Il enseignait donc les *universalia in re*. Les Stoïciens enfin, aussi peu contents des formes d'Aristote que des idées de Platon, niaient la réalité

des universaux et prétendaient que les individus seuls existent réellement, que les idées générales ne sont que des abstractions de l'esprit ou de simples noms, ***universalia post rem***, désignant simplement les qualités communes à divers objets individuels. On comprend toute l'importance de la question, et l'on comprendra aussi aisément combien la solution en est difficile, lorsque nous dirons qu'elle a occupé les plus grands philosophes des deux derniers siècles, et qu'elle n'est point encore résolue. Au moyen âge, d'ailleurs, par suite de l'étroite connexion qui s'était établie entre la philosophie et la religion, elle se compliquait d'une foule de problèmes théologiques sur la Trinité, les attributs divins, la Cène. Ce fut même sur une question dogmatique que la lutte s'engagea.

Roscellin, chanoine de Compiègne, était nominaliste, c'est-à-dire qu'il refusait une réalité objective aux idées générales. Il soutenait donc que si les trois Personnes de la Trinité sont une seule chose et non trois choses en soi, unies par la volonté et la puissance, il faut nécessairement que le Père et le Saint-Esprit se soient incarnés avec le Fils; or, comme il ne pouvait admettre cette dernière hypothèse, il trancha le problème en sacrifiant la réalité de l'unité de Dieu à la réalité des trois personnes divines [1]. Il trouva un rude adversaire en Anselme, plus tard archevêque de Cantorbéry († 1109), qui le força à se rétracter au synode de Soissons, en 1092, et qui assura, pour plusieurs siècles, le triomphe du réalisme sur le nominalisme suspect à bon droit de trithéisme. Disciple de Lanfranc († 1089) et son successeur, depuis 1078, dans

[1] *Baluze*, Miscell., T. IV, p. 478, Paris., 1683, in-8° : Si tres personæ sunt una tantùm res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentiâ omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.

l'école du Bec, la plus célèbre, avec celle de Tours, de toutes les écoles de l'Occident, Anselme était doué d'un esprit lucide et pénétrant, d'une activité infatigable, d'une piété vive et sincère ; c'était un penseur profond, et à toutes ces qualités il joignait une érudition assez étendue [1]. Quelque zélé qu'il fût pour les doctrines de l'Église et pour ses prérogatives, il osa réveiller la célèbre question des rapports de la raison avec la foi et tenter d'élever la théologie au rang d'une science rationnelle, en appelant la philosophie au secours de la religion [2]. Il s'est acquis une réputation durable par l'invention d'une preuve nouvelle de l'existence de Dieu, preuve aussi subtile qu'ingénieuse, qu'il tira de la notion de l'être le plus grand, et qu'il formula ainsi : L'insensé-lui-même, lorsqu'il m'entend affirmer que tu es quelque chose au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son entendement, lors même qu'il ne comprend pas l'existence réelle de cette chose. Car qu'une chose soit dans l'entendement et qu'on comprenne qu'elle existe, ce sont là deux choses différentes. Or cette chose au delà de laquelle on ne peut rien concevoir de plus grand, ne peut pas exister seulement dans l'entendement. Car, si elle n'existait que dans l'entendement, on pourrait la concevoir comme existant aussi dans la réalité, ce qui certainement est davantage. Si donc ce au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand n'existe que dans l'entendement, cela même au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, n'est pas ce qu'on peut concevoir de plus

[1] *Billroth*, De Anselmi Cant. Proslogio et Monologio, Leipz., 1832, in-8°. — Franck, Anselm von Canterbury, Tüb., 1842, in-8°. — *Hasse*, Anselm von Canterbury, Leipz., 1843-52, 2 vol. in-8°. — *Rémusat*, Anselme de Cantorbéry, Paris, 1853, in-8°.

[2] *Anselme*, Cur Deus homo ? lib. I, c. 25.

grand, conséquence absurde. Ce qu'on peut concevoir de plus grand existe donc sans aucun doute non-seulement dans l'entendement, mais dans la réalité [1]. Un simple moine de l'abbaye de Marmoutier, nommé Gaunilon, fit parfaitement ressortir l'insuffisance de cette preuve appelée ontologique, qui a le tort, en effet, d'être exclusivement subjective. Il ne suffit pas de concevoir un être comme existant par la pensée, pour être autorisé à conclure que cet être existe en réalité, car la différence est trop essentielle entre la vérité logique ou subjective et la vérité objective ou réelle pour qu'on puisse conclure de l'une à l'autre [2]. Quelque insuffisante que soit cette preuve, Anselme, en la trouvant, n'en a pas moins eu l'honneur de restaurer, sinon de créer la théologie naturelle, et ce n'est pas là le seul service qu'il ait rendu à la dogmatique chrétienne. Il l'a enrichie d'une théorie de la satisfaction que l'on pourrait qualifier de juridique, et qui, froidement accueillie d'abord, sans doute parce qu'elle offrait un certain caractère de nouveauté, a fini par être acceptée à peu près généralement [3]. En voici le résumé succint : L'homme doit à Dieu une obéissance complète ; mais, en péchant, il dérobe à Dieu le devoir et l'honneur qui lui sont dus. Or Dieu, en raison de sa justice, ne peut supporter cette offense. Donc, ou bien l'homme doit rendre volontairement à Dieu ce qui est à Dieu, et même lui donner comme satisfaction plus qu'il ne lui a dérobé, ou bien Dieu doit par punition ôter à l'homme ce qui est à l'homme, c'est-à-dire le bonheur pour lequel il a été créé. L'homme est hors d'état de remplir la

[1] *Anselme*, Proslogium, c. 2-3.

[2] *Gaunilon*, Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, dans les Opera d'*Anselme*, Paris, 1675, in-fol., p. 35.

[3] *Schwarz*, De satisfactione Christi ab Anselmo Cant. expositâ, Gryph., 1841, in-8°.

première de ces conditions, vu qu'il doit à Dieu tout ce qu'il peut faire de bien, pour ne pas tomber dans le péché, et qu'il n'a par conséquent aucun bien de reste pour couvrir par cet excédant le péché commis. D'un autre côté, Dieu ne peut se procurer satisfaction à lui-même en condamnant le pécheur à des peines éternelles, à cause de son immuable bonté qui veut qu'il conduise l'homme à la félicité ; mais la justice divine s'y oppose, à moins que satisfaction ne soit donnée pour le pécheur, et qu'en proportion de ce qui a été dérobé à Dieu, il ne lui soit donné quelque chose de plus grand que tout, excepté Dieu. Or cette chose est Dieu même ; et comme, d'autre part, l'homme seul peut satisfaire pour l'homme, il faut que ce soit *un Dieu*-Homme qui donne satisfaction à la justice divine. Cette satisfaction ne peut consister dans une obéissance active, dans une vie exempte de péché, ce que tout être raisonnable doit à Dieu pour son propre compte ; mais accepter la mort, salaire du péché, c'est ce à quoi l'homme sans péché n'est pas tenu. Ainsi la satisfaction pour le péché des hommes consiste dans la mort de l'Homme-Dieu, dont la récompense profite à l'humanité, attendu que lui-même, étant un avec Dieu, ne peut être personnellement récompensé[1].

Cette théorie avait une supériorité incontestable sur la théorie ancienne, qui présentait la mort du Fils de Dieu comme une rançon payée au diable ; mais elle avait aussi un défaut capital, c'est qu'elle ne faisait point intervenir l'homme directement dans l'œuvre de sa réconciliation avec Dieu. C'est ce que sentit Abélard († 1142), l'illustre disciple de Guillaume de Champeaux († 1121), qui avait eu l'honneur, bien rare en tout temps, de convertir au nominalisme son maître, un des

[1] *Voy.* son traité Cur Deus homo? dans ses Opera, p. 74 et suiv.

champions du réalisme. Cet homme, aussi célèbre par la subtilité de son esprit que par ses malheurs, jouissait dans les écoles de Paris de la plus haute réputation. Hardi jusqu'à la témérité, il tenta d'affranchir la raison du joug de l'autorité. Rejetant le principe d'Augustin : ***Fides præcedit intellectum*** [1], la foi précède l'intelligence, qu'Anselme s'était gardé de contester [2], il s'efforça d'appuyer les vérités religieuses sur des preuves rationnelles, s'appliqua à discuter le pour et le contre sur toutes les questions, et remontant, pour ainsi dire, le cours des siècles jusqu'à Clément d'Alexandrie et Origène, il osa enseigner que les philosophes de l'antiquité ont pressenti en quelque sorte l'Évangile, qu'ils ne s'éloignent point ou s'éloignent peu des Chrétiens, auxquels ils se rattachent par leur morale [3]. En un mot, Abélard, dans les écrits qui nous restent de lui [4], se montre moins théologien que philosophe ; aussi les accusations d'hérésie ne lui furent-elles pas épargnées. Rien

[1] *Augustin*, De incarnatione Verbi, c. 2.

[2] *Anselme*, Proslog., c. 1 : Neque enim quæro intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. Il s'appuyait, comme Augustin, sur Ésaïe VII, 9, passage mal traduit par la Vulgate : Nisi credideritis, non intelligetis. Le véritable sens de ce passage est : Si vous ne croyez pas, certainement vous ne serez point fermes.

[3] *Abélard*, De theologiâ christianâ, dans le Thesaurus anecd. de *Martène*, T. V, p. 1211 : Hinc quidem faciliùs evangelica prædicatio a philosophis, quàm a Judæis suscepta est, cùm sibi eam maximè invenirent ad finem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his, quæ ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent. Si enim diligenter moralia Evangelii præcepta consideremus, nihil ea aliud quàm reformationem legis naturæ inveniemus, quam secutos esse philosophos constat; cùm lex magis figuralibus quàm moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius justitiâ quàm interiori abundet : Evangelium verò virtutes ac vitia diligenter examinat et secundùm animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat.

[4] *Abélard*, Theologia christiana, dans le T. V du Thesaurus anecdotorum, de *Martène;* — Sic et non, dans les Ouv. inédits d'Abélard, Paris, 1836, in-4°; — Introductio ad theologiam, dans ses Opera, Paris, 1616, in-4°; — Scito te ipsum, dans le T. III du Thesaurus de *Pez*, Aug. Vind., 1721-23, 8 vol, in-fol; — Dialogus inter philosophum judæum et christianum, publié, pour la première fois, par *Rheinwald*, Berlin, 1831, in-8°, ainsi que l'Epitôme theologiæ christianæ, Berlin, 1835, in-8°; que l'on croit être d'un disciple d'Abélard.

ne scandalisa plus les Orthodoxes de son temps que son axiome : *Non credendum nisi prius intellectum*, il ne faut croire que ce qu'on comprend [1]. C'est en s'appuyant sur ce principe, qu'il entreprit de s'élever par le raisonnement aux doctrines les plus mystérieuses de la religion chrétienne, à celle de la Trinité, par exemple, en convenant d'ailleurs franchement qu'il n'espérait pas y réussir, parce qu'il est impossible ici-bas d'avoir de la Trinité une connaissance adéquate à l'objet. Dans son opinion, la Trinité n'était que l'idée des trois attributs essentiels de la Divinité, la puissance, la sagesse et la bonté suprêmes [2]. Ces trois attributs n'étaient ni trois hypostases, ni trois substances, mais seulement trois propriétés d'une même substance simple, n'existant qu'en Dieu et avec Dieu. Abélard était donc sabellien. Il ne s'écartait pas moins des opinions dominantes sur la doctrine de la rédemption. Sentant, comme nous l'avons dit, le vice de la théorie anselmienne, il s'attacha de préférence au côté subjectif de l'œuvre de la satisfaction, à l'activité libre de l'homme, qui doit s'approprier le mérite du Christ par la repentance et la conversion, sans compter sur aucun secours étranger, l'intention étant tout dans la conduite de l'homme et l'acte n'étant rien [3]. Cette théorie purement éthique était en opposition trop flagrante avec la doctrine ecclésiastique des bonnes œuvres, pour ne pas soulever contre Abélard le zèle ombrageux de nombreux adversaires, principalement parmi les moines. Le plus

[1] *Abélard*, Introd. ad theologiam, lib. II, c. 3.

[2] *Abélard*, Theologia christiana, lib. I, p. 1156 ; III, p. 1257, 1261 ; IV, p. 1341.

[3] *Abélard*, Opera, p. 553 : In hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quòd per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quòd filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quàm exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrinxit, ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nihil jam tolerare propter ipsum vera reformidat caritas.

ardent fut Bernard de Clairvaux († 1153), qui ne rougit pas d'employer contre son illustre et malheureux antagoniste l'intrigue et la ruse, le mensonge et la violence [1] et qui réussit à faire condamner par les synodes de Soissons, en 1121, et de Sens, en 1140 [2], dix-neuf propositions tirées de ses écrits. Abélard se soumit docilement à l'autorité de l'Église et conserva, tant qu'il vécut, son immense ascendant sur la jeunesse des écoles [3].

La condamnation d'Abélard n'intimida pas Gilbert de La Porrée († 1154), réaliste dans le sens aristotélicien, qui, en voulant exposer, comme professeur de théologie, le mystère de la Trinité, s'était égaré dans des opinions ariennes, trithéistes ou quadrithéistes, et qui était demeuré fidèle à ses opinions depuis qu'il avait passé sur le siége épiscopal de Poitiers. Il enseignait que la notion de la divinité est une notion de genre, une idée universelle, qui se réalise en trois dieux personnels. Ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un par rapport à la Divinité, mais ils ne sont pas un Dieu, et l'on ne saurait dire que la nature divine ou la Divinité se soit faite chair. C'est encore sur les poursuites de Bernard de Clairvaux, qui semble s'être constitué le champion de l'orthodoxie, que l'évêque de Poitiers fut condamné par un concile de Reims [4], en 1148, à faire une espèce de rétractation de ses erreurs. Cependant, son traité *Des six Principes* n'en resta pas moins

[1] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., Paris., 1656-1675, 6 vol. in-fol., T. II, p. 182. — Histoire littéraire de la France, T. XII, p. 100. — Cf. *Bernard*, Opera, Paris., 1740, 5 tomes in-fol., et *Abélard*, Opera, Paris., 1616, in-4°.

[2] *Du Plessis d'Argentré*, Collect. judic., etc., T. I, p. 21. — Cf. *Abælardi* Apologia, dans ses Opera, p. 330-333.

[3] Voy *Frerichs*, Commentatio theologico-critica de P. Abælardi doctrinâ dogmaticâ et morali, Iena, 1827, in-4°. — *Goldhorn*, De summis principiis theologiæ Abælardeæ, Leipz., 1836, in-8°. — *Rémusat*, Abélard, Paris, 1845, 2 vol. in-8°.

[4] *Du Plessis d'Argentré*, Loc. cit., p. 38. — *Mansi*, Collect. Concil., T. XXI. p. 728.

comme un ouvrage classique dans presque toutes les écoles. Son contemporain, Hildebert de Tours († 1134), quoique disciple de Béranger, sut échapper à tout soupçon d'hérésie. Il est le premier qui ait employé dans un de ses sermons le mot de transsubstantiation [1], et c'est à l'invention de ce mot [2] que se réduisent à peu près ses titres au souvenir de la postérité, car il paraît certain aujourd'hui qu'il n'est pas l'auteur du *Traité théologique* que Beaugendre a inséré dans ses œuvres [3], et où l'on remarque cette assertion hardie que la raison, par ses seules forces, est capable de prouver l'existence de Dieu et de s'élever à la connaissance de ses attributs.

Un homme d'une tout autre valeur et d'une réputation plus légitimement acquise fut Pierre Lombard, évêque de Paris († 1164) et le premier écrivain dogmatique de son siècle, qui compléta le système de la philosophie scolastique en lui donnant une forme scientifique et en s'efforçant de la concilier avec la théologie positive. Son *Livre des sentences*, qu'il composa peut-être pour l'opposer au *Sic et non* d'Abélard, a servi pendant des siècles de base à l'enseignement de la dogmatique catholique. Cet ouvrage célèbre, sur lequel il a été publié des centaines de gros commentaires, n'est à proprement parler qu'un recueil de propositions extraites des Pères. Lombard ne dissimule pas leurs contradictions, au contraire, il les expose et les discute avec assez d'ordre et de méthode; il cherche même, avec plus de bon sens que de sagacité, à les concilier

[1] *Hildebert*, Sermones de diversis, sermo VI.

[2] Selon d'autres, le mot de transsubstantiation fut inventé, au commencement du XII[e] siècle, par un évêque français du nom d'Étienne, et fut mis en circulation par Pierre de Blois († 1200). Ce qui est certain, c'est qu'il se rencontre pour la première fois dans les œuvres d'Hildebert.

[3] *Hildebert de Tours*, Opera, Paris., 1708, in-fol., p. 1006. Ce traité est très-vraisemblablement sorti de la plume de *Hugues de Saint-Victor*. Ses deux livres De Sacramentis y font suite.

et il ne néglige presque jamais de placer la solution à côté du problème; mais il se perd dans une foule de questions oiseuses, tandis qu'il en passe sous silence de fort essentielles. Malgré ces défauts, son livre obtint un succès général, succès qui s'explique aisément, puisque, sans choquer les théologiens positifs, il satisfaisait le goût du siècle pour les spéculations, et qu'il était d'ailleurs le plus complet de tous les ouvrages de ce genre, l'auteur ne s'étant pas borné à traiter, comme ses prédécesseurs, quelques dogmes particuliers, mais ayant tout embrassé dans ses recherches, opinions, formes et méthodes.

Cet ouvrage, si bien accueilli qu'il mérita à Pierre Lombard le surnom de Maître des sentences, n'échappa pas à la critique. Malgré la précaution que l'auteur avait prise de ne soumettre à son investigation aucune vérité religieuse sans l'appuyer sur des sentences de l'Écriture ou des Pères, Gautier de Saint-Victor († 1180), un des chefs du supranaturalisme et l'ennemi déclaré de l'application de la dialectique à la théologie, l'enveloppa dans l'anathème dont il frappa les écrits d'Abélard, de Gilbert de La Porrée et de Pierre de Poitiers († 1205), archevêque d'Embrun et auteur d'un *Traité des sentences*, imprimé à la suite des œuvres de Robert Pulleyn[1]. Ce dernier lui-même († 1147) ne dut sans doute qu'à ses titres de cardinal et d'étranger de ne pas être ajouté par Gautier à ses *Quatre labyrinthes de France*[2], honneur que lui aurait mérité d'ailleurs sa comparaison claire et développée des dogmes ecclésiastiques avec les idées rationnelles qui s'y mêlent. La plus sérieuse accusation formulée contre l'orthodoxie de Pierre

[1] Imp. à Paris, 1655, in-fol.

[2] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., T. II, p. 200 et suiv. — Hist. litt. de la France, T. XIV, p. 550 et suiv.

Lombard fut basée sur une de ses distinctions[1], dont ses ennemis crurent pouvoir conclure qu'il enseignait que le Logos, en s'incarnant, n'est pas devenu quelque chose, ou, en d'autres termes, qu'il n'est rien en tant qu'homme (*nihil secundùm quod homo*). Cette opinion, qu'on a appelée le nihilianisme, fut déférée comme hérétique au troisième concile du Latran en 1179, et le concile défendit de l'enseigner, sans condamner toutefois l'ancien évêque de Paris[2].

§ 66.

Mysticisme.

Ewald, Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus, Leipz., 1822, in-8°. — *H. Schmid*, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode dargestellt, Iena, 1824. in-8°. — *Görres*, Die christliche Mystik, Ratisb., 1836-40, 3 vol. in-8°.

Sous la puissante impulsion d'Anselme, de Roscellin et surtout d'Abélard, la philosophie scolastique envahit promptement les écoles, et le mouvement qui emportait les esprits devint en peu de temps si énergique, qu'il entraîna le mysticisme lui-même dans le champ de la dialectique. Ce fut en vain que quatre théologiens d'un mérite incontestable essayèrent, avec plus de jugement que de génie, il est vrai, d'opposer une digue au torrent. L'un d'eux, Jean de Salisbury, évêque de Chartres († 1180), esprit indépendant, ferme et éclairé, juge impartial et sévère de la philosophie de son

[1] *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 6 : De intelligentiâ harum locutionum, Deus factus est homo, Deus est homo, an his locutionibus dicitur, Deus factus est aliquid, vel esse aliquid, vel non-esse aliquid ?
[2] *Mansi*, Op. cit., T. XXII, p. 239.

temps, dont il prévoyait les abus et les funestes conséquences [1], n'est point compté d'habitude au nombre des écrivains mystiques; cependant il est certain que son antipathie, non pas précisément pour la philosophie en elle-même, mais pour la spéculation dialectique qui fascinait ses contemporains, le jeta dans l'idéalisme mystique et fit de lui un allié naturel de l'École de Saint-Victor [2].

Cette école célèbre, fondée à Paris en 1109 par Guillaume de Champeaux, se faisait remarquer dès lors par sa tendance conciliatrice et se tenait à égale distance des excès de la spéculation et des extravagances du mysticisme contemplatif. Elle avait eu le bonheur d'être dirigée successivement par deux étrangers d'un mérite éminent, Hugues et Richard de Saint-Victor. Le premier († 1141), allemand de naissance, avait reçu de la nature un génie heureux qui lui eût permis de suivre, à son choix, les traces d'Abélard ou celles de Denis l'Aréopagite ; mais toutes ses facultés étaient dans un si parfait équilibre, qu'il ne sentait point sa conscience troublée par l'antagonisme toujours douloureux de la raison et du sentiment. Il lui était donc également impossible d'approuver le mysticisme de son ami Bernard de Clairvaux, qui rejetait les études philosophiques, ou le scolasticisme d'Abélard, qui ne tenait aucun compte du sentiment religieux; mais, comme il n'était point de force à lutter contre ces deux tendances hostiles, il entreprit de les concilier dans ses deux *Livres des Sacrements*, traité complet de dogmatique, où il s'appliqua à assigner à chacun des deux éléments de la vie spirituelle la place qui lui convient. Suivant sa théorie, le mysticisme forme une sphère supérieure de la vie religieuse et n'est soumis au

[1] Voyez, entre autres, son Policraticus, Lugd., 1639, in-8°.
[2] *Reuter*, Johannes von Salisbury, Berlin, 1842, in-8°.

contrôle de la raison que dans ses écarts. Malheureusement Hugues de Saint-Victor agit contre ses excellentes intentions, en introduisant dans le mysticisme spéculatif de l'Occident les rêveries du Pseudo-Denis l'Aréopagite et en ressuscitant ainsi le néoplatonisme, qui s'allia bientôt en Europe, comme il l'avait déjà fait en Orient, aux doctrines mystiques les plus extravagantes [1]. Son disciple et successeur, l'écossais Richard de Saint-Victor († 1173) resta fidèle à son esprit. Le premier, il essaya de réduire le mysticisme en système scientifique, en prenant pour base la psychologie [2]; mais il était réservé à Gerson de mener cette entreprise à bonne fin, comme nous le dirons plus loin. Ce sont ces deux Victorins qui ont remis en usage l'expression de contemplation empruntée à la philosophie néoplatonicienne, pour signifier le degré le plus élevé de l'intelligence, le terme suprême de la connaissance, c'est-à-dire, l'intuition claire et nette d'un objet dans un autre, par exemple, de Dieu dans le monde. La contemplation donne, selon eux, à l'esprit une connaissance immédiate de Dieu, avec qui elle le met en rapport direct, et c'est en cela que consiste sa haute supériorité sur la science de la théologie, qui ne peut jamais arriver à la connaissance claire, complète et parfaite du vrai, l'intelligence humaine fût-elle éclairée par les lumières de la révélation et sanctifiée par la grâce.

Bernard de Clairvaux († 1153), le quatrième adversaire de la scolastique, enseigna également que la contemplation, qu'il appelle de préférence la considération, est seule capable de porter d'un seul élan l'âme humaine jusqu'à l'intuition de Dieu [3]; mais c'est à peu près la seule analogie que son mys-

[1] *Liebner*, Hugo von S. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipz., 1832, in-8°.
[2] *Engelhardt*, Richard von S. Victor und J. Ruysbroeck, Erl., 1838, in-8°.
[3] *Bernard*, De consideratione, lib. V, c. 2.

ticisme pratique, ascétique, offre avec le mysticisme plus spéculatif de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Pour ceux-ci, la contemplation est le moyen de mettre le fini en rapport immédiat avec l'infini ; pour Bernard, l'abaissement, la mortification, la douleur peuvent seuls conduire l'homme à l'union avec Dieu dans l'amour. Les premiers, à l'exemple d'Augustin [1], se contentaient de subordonner la raison à la foi [2] et se gardaient bien de mépriser la science ; le second, au contraire, affirmait que la science n'a rien à voir dans le domaine de la religion, et que le cœur ne peut s'approprier les vérités religieuses que par la foi. Mais si, comme dogmatiste, Bernard est resté fort au-dessous des deux Victorins, il leur est infiniment supérieur par l'activité de son zèle, l'énergie de sa volonté, la puissance de son intelligence, la force de son éloquence et la profondeur de son regard, qui lui fit apercevoir un danger pour l'Église dans les tendances mondaines de la papauté [3]. On doit regretter que ce beau et noble caractère ait été terni par un dévouement aveugle à la hiérarchie et par une haine si violente contre l'hérésie qu'il se fit l'instrument de sanglantes persécutions [4].

§ 67.

Alliance du scolasticisme et du mysticisme.

Les travaux de l'École de Saint-Victor portèrent leurs fruits, d'autant plus promptement que les deux tendances — toutes

[1] *Augustin*, Epist. CXX, c. 3 : Fides præcedat rationem.
[2] *Hugues de Saint-Victor*, De sacramentis, lib. I, P. x, c. 4. — *Richard de Saint-Victor*, De Trinitate, lib. I, c. 1 ; III, c. 1 ; V, c. 1, 2.
[3] *Bernard*, Op. cit., lib. II, c. 6.
[4] *Neander*, Der heilige Bernard und sein Zeitalter, Berlin, 1813, in-8°.

deux légitimes, puisqu'elles correspondent à deux ordres de nos facultés — ne s'excluent pas nécessairement. De même que dans les écoles néoplatoniciennes, l'idéalisme de Platon s'était uni à la dialectique d'Aristote, et que dans les écoles des Arabes, les subtilités de l'abstraction s'étaient associées aux spéculations mystiques d'Ebn Tophaïl († 1190), le scolasticisme et le mysticisme se fondirent ensemble dans les écoles chrétiennes du XIIIe siècle. Cette fusion était naturelle, puisqu'ils avaient l'un et l'autre le même point de départ, les universaux, sur lesquels roulaient toutes les disputes de l'École et qui offraient aux Mystiques les types primordiaux servant de base à leurs spéculations. Elle était, en outre, nécessaire, car le scolasticisme ne pouvait s'emparer de toutes les tendances de l'époque sans donner satisfaction au sentiment religieux, et d'un autre côté, le mysticisme, réduit à ses propres forces, ne pouvait espérer de soutenir avec avantage la lutte contre l'engouement qui poussait les esprits vers l'étude de la philosophie aristotélicienne avec une force d'autant plus irrésistible que les écrits du philosophe de Stagyre commençaient à être mieux connus dans leur ensemble par les commentaires grecs de Psellus († vers 1100), de Pachymère († 1310), de Théodore Métochitès († 1332), et surtout par les travaux d'Avicenne (Ebn Sina, † 1036) et d'Averrhoès (Ebn Roshd, † 1217), deux savants arabes qui ont été assez exactement comparés, le premier à Albert le Grand, le second à Thomas d'Aquin[1].

C'est de cette alliance du scolasticisme avec le mysticisme que date la scolastique proprement dite, qui se caractérise par une méthode plus sévère, par l'application rigoureuse des

[1] *Jourdain*, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des trad. latines d'Aristote, Paris, 1819, in-8°.

catégories d'Aristote aux doctrines religieuses puisées soit dans la Bible, soit dans une tradition plus ou moins ancienne et déjà plus ou moins altérée, par des conceptions moins originales, par moins d'indépendance dans les recherches, enfin par un style barbare, obscur, presque inintelligible. Tous les théologiens de cette seconde période prirent à tâche de défendre avec les armes de la dialectique la doctrine traditionnelle de l'Église, et d'étayer de nouvelles preuves certains dogmes assez récents. Ces dogmes, contraires à l'esprit, souvent même à la lettre de l'Évangile, devinrent bientôt la source de grands abus et de nombreux désordres; tels sont ceux des sept sacrements, de la transsubstantiation, du pouvoir que s'attribue l'Église de remettre les péchés, du trésor des œuvres surérogatoires, des indulgences, du purgatoire. Il est incontestable que la plupart de ces doctrines étaient depuis longtemps professées comme opinions dans l'Église; mais il n'est pas moins certain que c'est dans cette période qu'elles acquirent l'importance de dogmes par les efforts que firent les Scolastiques pour les poser sur des bases dogmatiques et philosophiques, et pour les lier fortement au système des croyances ecclésiastiques.

Trois moines, le franciscain Alexandre de Halès († 1246), le dominicain Albert le Grand († 1280) et son disciple Thomas d'Aquin († 1274), dominent cette seconde période de la scolastique de toute la hauteur de leur génie. Ce sont eux qui ont assuré la victoire à la philosophie d'Aristote dans l'université de Paris, la plus célèbre et la plus influente de l'Europe durant tout le moyen âge[1]. Leurs écrits offrent entre eux beaucoup d'analogie dans la forme et dans la méthode.

[1] Voy. *Launoy*, De variâ Aristotelis in acad. Paris. fortunâ, Paris., 1653, in-4°.

Tous trois ont exposé d'une manière complète le système théologique de leur Église sous le nom de Sommes théologiques ; tous trois ont aussi traité certaines questions particulières de religion ou de philosophie dans des Commentaires souvent fort étendus sur les Sentences de Pierre Lombard ; tous trois enfin ont travaillé à unir la philosophie à la religion, la raison à la foi, la théologie théorique à la théologie éthique, en accordant toutefois une préférence marquée à la théorie, car, pour l'un comme pour l'autre, le but suprême de l'activité intellectuelle de l'homme doit être la connaissance de la vérité ou de Dieu. Si la célébrité de Thomas d'Aquin a fini par éclipser la réputation de ses deux rivaux, il faut attribuer son triomphe, moins peut-être à la supériorité réelle de ses talents, sinon de ses connaissances, qu'à l'appui constant de son ordre, qui défendit avec chaleur son orthodoxie contre l'université de Paris [1], qui ne cessa d'exalter sa gloire, de vanter ses services, et qui réussit même à le faire canoniser, en 1323, par Jean XXII. Jamais théologien, Augustin excepté, n'a exercé dans l'Église autant d'influence que lui. L'admiration de son siècle le décora du surnom de Docteur angélique, d'Ange de l'école, et le fanatisme de ses disciples osa accorder à sa *Somme* le privilége de l'inspiration divine. De nos jours encore, cet ouvrage, qui est comme la substance de tous ses écrits, passe dans les séminaires catholiques pour le cours de théologie le plus étendu, le plus complet, le plus fort de raison et d'autorité qui aît jamais paru. Quelques-uns cependant moins enthousiastes, tout en rendant justice à la clarté, à la précision avec laquelle il expose les questions les plus subtiles et à la profondeur de quelques-unes de ses vues, recon-

[1] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 187 et suiv. — *Martène*, Thesaur. nov. anecdot., T. IV, p. 1817 ; — Amplissima collectio, T. VI, p. 383.

naissent que le Docteur angélique s'égare dans beaucoup de questions inutiles, qu'il admet assez souvent des preuves peu solides, qu'il se montre trop ouvertement partisan des prétentions ultramontaines, que son style enfin ne brille ni par la pureté, ni par l'élégance[1]. Ces reproches, au reste, peuvent s'adresser, et plus justement encore, à Alexandre de Halès, qui fut surnommé par ses contemporains le Docteur irréfragable. C'est lui qui le premier, ou au moins un des premiers, appela l'attention des théologiens de l'Occident sur les travaux des philosophes arabes et accrédita les écrits attribués à Hermès Trismégiste. Un des premiers aussi il appliqua à l'enseignement de la théologie les formes syllogistiques : tels sont ses titres à l'attention de la postérité. Ajoutons que, doué par la nature d'un esprit très-fin et très-pénétrant, mais forcé de se replier sur lui-même, faute d'un champ d'activité assez vaste, il s'enfonça dans des subtilités logiques sans fin, souleva une foule de questions toutes plus étranges les unes que les autres, et prépara ainsi, sans le vouloir, des armes aux ennemis du scolasticisme. Albert le Grand, à la fois théologien, physicien, mathématicien, historien et un des écrivains les plus laborieux et les plus féconds qui aient jamais existé, n'est pas exempt non plus d'opinions singulières ; il a fait notamment beaucoup de mal à la religion, en donnant cours à l'astrologie, à l'alchimie, à la magie, et il n'a rendu que très-peu de services à la théologie par son volumineux *Commentaire sur les Sentences* de Lombard, où il fait voir plus de savoir que d'originalité et de profondeur, et où l'on remarque parfois d'étonnantes inconséquences ; par exemple, lorsque, après avoir expliqué la création par l'émanation, il nie l'éma-

[1] *Hörtel*, Thomas von Aquino und seine Zeit, Augsb., 1846, in-8°.

nation des âmes, ou bien lorsqu'il soutient l'intervention universelle de Dieu dans l'univers, et admet néanmoins des causes naturelles qui déterminent et limitent la causalité de Dieu. Albert possédait pourtant une érudition plus vaste et un esprit plus étendu que Thomas d'Aquin lui-même ; s'il est moins célèbre, c'est qu'il était un dialecticien moins subtil.

A côté de ces trois coryphées de la théologie scolastique, on peut placer le franciscain Jean de Fidenza, plus connu sous le nom de Bonaventure, mort cardinal en 1274 et canonisé par Sixte IV. Malgré un esprit dialectique et une érudition remarquables, Bonaventure n'exerça que peu d'autorité sur les écoles de son temps, parce qu'il suivit de préférence les voies du mysticisme pratique dans le sens de saint Bernard ; mais pas un de ses contemporains ne s'est attiré une vénération méritée par de plus grandes qualités du cœur et de l'esprit.

Bonaventure ne pouvait échapper à l'action de son siècle. Il a donc essayé, lui aussi, d'unir le mysticisme et la scolastique, la foi et la raison, et, pour arriver à l'intelligence complète des doctrines religieuses, il n'a pas recours seulement à la logique, il en appelle, en outre, à la lumière surnaturelle qu'une foi intérieure et une contemplation pieuse des œuvres de Dieu font jaillir d'un cœur pur ; car, dans son opinion, l'entendement humain serait incapable d'atteindre à la connaissance parfaite même d'un objet créé, s'il n'était éclairé par l'idée des perfections de l'essence absolue. Pour lui, le souverain bien consiste dans une union intime avec Dieu, dans un ravissement spirituel et mystique auquel on parvient, à travers six stations, par l'amour auquel l'ascétisme prépare [1]. Une bonne partie de ses écrits portent donc le cachet du

[1] *Bonaventure*, Itinerarium mentis in Deum, dans le T. VII de ses Opera, éd. de Rome, 1588-96, 7 vol. in-fol.

mysticisme ou de l'ascétisme; aussi a-t-il reçu le surnom de Docteur séraphique. A la dogmatique appartiennent le *Commentaire sur les Sentences*, le *Breviloquium*, court manuel de théologie, et le *Centiloquium* qui forme comme la suite du précédent.

L'ordre des Franciscains, qui semble avoir joui, dans le XIIIe siècle, d'une certaine supériorité intellectuelle sur celui des Dominicains, peut encore se faire honneur d'avoir produit Roger Bacon († 1294), le Docteur admirable, un des hommes les plus distingués de son temps, tant par ses talents naturels et ses connaissances que par l'étendue de ses vues, qui l'élèvent presque à la hauteur de Galilée et du chancelier Bacon. Plaçant les preuves empiriques au-dessus des raisonnements abstraits, et jugeant plus profitable d'étudier la nature en soi que dans les livres, il cultiva de préférence, avec une ardeur infatigable, les sciences physiques au flambeau de l'expérience, et, sans parvenir à dégager entièrement son esprit de la crédulité de son siècle, il sut s'affranchir d'une foule de préjugés, d'illusions et d'erreurs, qui passaient pour des vérités; il fit ou entrevit au moins de magnifiques découvertes; il nia le pouvoir de la magie et osa même tenter d'expliquer naturellement les miracles racontés dans l'Écriture sainte; mais, en essayant de rendre à l'esprit humain son indépendance, à la science sa dignité et son autorité, cet homme courageux et hardi, — est-il nécessaire de le dire? — ne réussit qu'à s'attirer de longues persécutions[1].

[1] Hist. litt. de la France, T. XX, p. 227 et suiv.

§ 68.

Apogée de la scolastique.

Avec le xive siècle, la théologie scolastique atteignit le dernier terme de son développement. Aucune indépendance dans les recherches, fort peu d'originalité dans les conceptions; éloignement complet de l'esprit de l'Évangile, mépris de la théologie traditionnelle et des connaissances positives, argumentation plus prétentieuse et de plus en plus subtile sur des questions souvent ridicules ou puériles; abus plus fatigant du syllogisme, division et subdivision des idées jusque dans leurs plus délicates nuances; obscurité et sécheresse du style, rendu plus sec et plus obscur encore par une nouvelle terminologie; enfin, soumission extérieure à l'autorité dogmatique de l'Église plus absolue, s'il est possible, que dans la période précédente : tels sont les caractères généraux du scolasticisme arrivé à son apogée.

A la tête des Scolastiques du xive siècle se place sans contredit le franciscain Jean Duns Scot († 1308), surnommé le Docteur subtil, qui professa la théologie à Oxford, à Paris et à Cologne. Pas un scolastique ne l'a surpassé en finesse, en pénétration, en profondeur, en étendue d'esprit; pas un n'a mieux compris la philosophie d'Aristote; pas un ne s'est joué des questions les plus abstruses et les plus ardues avec autant d'aisance que lui dans ses *Commentaires sur les Sentences* et ses *Questions quodlibétaires*. Ses profondes investigations sur les problèmes de la métaphysique, sa polémique contre les disciples de saint Thomas d'Aquin, dont la gloire lui portait om-

brage, sa connaissance assez exacte du péripatétisme semblent l'avoir entraîné dans de nombreuses erreurs dogmatiques. L'idée fondamentale de son réalisme : L'universel est contenu en réalité dans toutes choses, et l'individualisation (hæcceitas) se produit par une contraction, un resserrement de l'universel[1], a une couleur panthéistique qui aurait seule suffi pour le rendre suspect. Au reste, les doctrines de Duns Scot sont fort obscures, et il est très-probable qu'elles ont été altérées par ses ennemis. Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître que c'est lui et ses disciples qui ont cultivé avec le plus de soin la psychologie et qui ont abordé, les premiers, les questions importantes de la nécessité de la révélation et de l'inspiration de l'Écriture, questions si vivement débattues aujourd'hui.

§ 69.

Lutte des Scotistes et des Thomistes.

Arada, Controversiæ theologicæ inter Thomam et Scotum super IV libros Sententiarum, Col., 1620, in-4°. — *Crisper*, Theologia scholæ Scotisticæ, Augsb., 1748, 4 vol. in-fol. — *Baumgarten-Crusius*, De theologiâ Scoti, Ienæ, 1826, in-4°.

Par ses attaques répétées contre Thomas d'Aquin, Duns Scot provoqua une longue controverse qui, dans le champ de la philosophie, outre la question des universaux — que les Thomistes résolvaient dans le sens d'Aristote, et les Scotistes dans celui de Platon, — embrassa les importants problèmes de la liberté de la volonté, de l'essence de l'âme et de la distinction essentielle de ses facultés. Dans le domaine de la théologie, la dispute roula sur les dogmes du péché originel, de la grâce,

[1] *Duns Scot*, Comment: in lib. IV Sententiarum, lib. II, dist. 3.

de l'élection, des sacrements, des mérites du Christ, de l'immaculée conception de Marie et des attributs divins, notamment de l'omnipotence qui, d'après Scot, n'est pas substantielle, mais virtuelle. Comme les Sémipélagiens, les disciples de Scot, pour qui le principe souverain n'était pas l'intellect, mais la volonté, considéraient plutôt ces problèmes au point de vue pratique; ils enseignaient que le péché n'a pas privé l'homme de ses facultés naturelles, qu'il ne lui a enlevé que la grâce surnaturelle. Selon eux, la grâce n'opère pas sans la coopération du pécheur qui peut s'en rendre digne par ses œuvres; la prédestination divine n'est point absolue et les sacrements ne sanctifient pas par une vertu interne, sacramentelle, mais par la coopération de l'Esprit-Saint. Sur toutes ces questions, les Thomistes se prononcèrent en faveur de la théorie augustinienne, en l'adoucissant toutefois autant que l'exigeait la doctrine des bonnes œuvres, que l'Église romaine n'aurait jamais consenti à abandonner. Les deux partis s'éloignaient encore davantage l'un de l'autre sur la théorie des mérites du Christ. Selon les Thomistes, ils sont surabondants, infinis; selon les Scotistes, ils sont finis comme la nature humaine du Fils de Dieu, qui, seule, fut atteinte par la douleur et par la mort, en sorte qu'ils n'auraient pas suffi pour réconcilier l'humanité avec l'Être suprême, si la bonté divine n'avait daigné, par pure grâce, les accepter comme suffisants.

Toutes ces questions sont fondamentales, elles forment la base de la doctrine chrétienne; on comprend donc l'extrême vivacité avec laquelle elles furent agitées de part et d'autre; cependant c'est sur un point de doctrine tout à fait secondaire que la dispute fut surtout longue et animée [1]. La Vierge Marie

[1] Gravois, De ortu et progressu cultùs ac festi immaculati conceptùs Dei Genetricis, Luc., 1762, in-4°.

a-t-elle été conçue sans péché? Thomas d'Aquin et tout l'ordre de Saint-Dominique le niaient; Scot et les Franciscains se prononçaient, au contraire, pour l'affirmative, et chaque parti appelait au secours de son opinion, non-seulement la subtile dialectique des écoles, mais les prétendues révélations de nonnes visionnaires, telles que sainte Brigitte et sainte Catherine de Sienne, à défaut de témoignages plus imposants fournis par les Livres saints ou par les anciens Pères de l'Église, lesquels parlent en effet, sans aucun scrupule, des imperfections du caractère de Marie, et n'ont jamais songé à la faire naître sans péché [1]. C'était seulement depuis le XII[e] siècle que l'opinion de l'immaculée conception de la Vierge avait commencé à se répandre, surtout en France. Il est vrai que, depuis longtemps déjà, et probablement depuis la controverse nestorienne, on se rivalisait à qui élèverait le plus haut la gloire et la sainteté de Marie; cependant, lorsque les chanoines de Lyon s'imaginèrent, en 1140, d'établir une fête particulière en l'honneur de sa conception immaculée, Bernard de Clairvaux s'y opposa avec énergie [2], sentant fort bien que cette nouvelle doctrine tendait à effacer la différence spécifique du Sauveur avec le reste des hommes. Personne pourtant de son temps ne poussa plus loin que lui l'éloge hyperbolique de la Vierge [3]. Il consentait bien à admettre, comme Paschase Radbert dans le IX[e] siècle [4], que Marie avait été sanctifiée dans le

[1] *Irénée*, Contra hæres., lib. III, c. 16, § 7. — *Tertullien*, De carne Christi, c. 7. — *Origène*, In Luc., homil. XXVII. — *Basile*, Epist. ad Optimum CCLX, c. 9. — *Chrysostôme*, In Matth., hom. XLIV, c. 1; In Joh., hom. XXI, c. 8. — *Augustin*, De naturâ et gratiâ, c. 36. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XLV, c. 9. — *Jean Damascène*, De orthod. fide, lib. III, c. 2.

[2] *Bernard*, Epist. CLXXIV.

[3] *Bernard*, Sermo in Nativitate B. V. Mariæ, c. 7.

[4] *Paschase Radbert*, De partu Virginis, dans le Spicileg. de *d'Achery*, T. I, p. 46.

sein de sa mère, à l'instar de Jérémie le prophète [1]; seulement il soutenait avec Anselme [2] qu'elle avait été conçue dans le péché et souillée du péché originel, parce qu'elle avait péché en Adam, en qui tous ont péché. Tel était aussi le sentiment des plus célèbres docteurs scolastiques [3]; mais leur opinion fut combattue, nous venons de le dire, par Duns Scot [4]; et, dès 1387, l'université de Paris, comprenant que la non-intervention de Joseph dans l'acte de la conception de Jésus ne suffisait pas pour expliquer son impeccabilité ou anamartésie, donna raison à ses disciples contre les Dominicains [5] par une sentence qui exclut des degrés académiques quiconque ne s'engagerait pas par serment à soutenir la conception immaculée. Dès lors la fête, non pas de l'Immaculée conception, mais simplement de la Conception de Marie [6] se répandit de plus en plus dans l'Église latine. Les Franciscains, soutenus par l'opinion publique, osèrent même, dès le XIVe siècle, faire un pas de plus. Un des membres les plus distingués de leur ordre, Bernardin de Busti († 1444) ne craignit pas de proclamer la Vierge seule dispensatrice des grâces de Dieu [7]. Vers le

[1] *Jérém.* I, 5.

[2] *Anselme*, Cur Deus homo? lib. II, c. 16 : *Boso* : Virgo ipsa et in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. — *Anselmus* : Virgo autem illa, de quâ ille homo assumtus est, fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis, et in ejus ipsâ munditiâ de illâ assumtus est.

[3] *Alexandre de Halès*, Summa, Pars III, qu. 9. — *Bonaventure*, In lib. IV Sententiarum, lib. III, dist 3, pars 1. — *Thomas d'Aquin*, Summa, Pars III, qu. 27, art. 1.

[4] *Duns Scot*, In lib. IV Sentent., lib. III, dist. 3, qu. 1, § 9; dist. 18, qu. 1, § 13.

[5] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., T. IV, p. 618. — *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, P. II, p. 60 et suiv.

[6] *Durand*, Rationale divin. offic., lib. VII, c. 7.

[7] *Bernardin de Busti*, Mariale, part. XII, sermo II, pars, 1 : A tempore quo Virgo Maria concepit in utero Verbum Dei, quandam ut sic dicam jurisdictionem seu auctoritatem obtinuit in omni Spiritûs Sancti processione temporali, ita ut nulla creatura aliquam a Deo obtineat gratiam vel virtutem, nisi secundùm ipsius piæ matris dispensationem.

même temps, la question de l'immaculée conception, portée devant le concile de Bâle, y fut résolue affirmativement, cette doctrine, dit le concile, étant conforme à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte[1]; mais les Franciscains ne jouirent pas de leur triomphe, le concile ayant été rejeté par Rome comme schismatique. Les Dominicains d'ailleurs persistèrent dans leur opposition, et cet ordre était alors si redoutable, que Sixte IV lui-même, bien que franciscain, n'osa pas trancher la question[2], qui est restée pendante jusqu'à ces dernières années.

Au nombre des Thomistes qui se rendirent plus particulièrement remarquables durant cette période de lutte, nous citerons Thomas de Bradwardine, archevêque de Cantorbéry († 1349), surnommé le Docteur profond, qui développa, en opposition avec la doctrine de la grâce alors régnante, le dogme de la prédestination augustinienne jusqu'au déterminisme panthéistique[3] et qui se fit censurer par les universités d'Oxford et de Paris[4]. Bradwardine fut donc condamné pour être resté trop fidèle à la doctrine de saint Thomas; ce fut, au contraire, pour s'en être écarté sur les points de controverse qui se rattachent à l'essence de l'âme, à ses facultés, à la volonté, à l'autorité de la tradition, et pour avoir tenté de faire de la théologie une science essentiellement pratique, que Durand de Saint-Pourcain, évêque de Meaux († 1333), le Docteur très-résolu, se vit traiter avec une égale sévérité[5]. Du côté des Scotistes brillèrent Nicolas de Lyra († 1340), moins

[1] Concil. Basil., Sess., XXXVI, dans *Mansi*, Concil., T. XXIX, p. 183.
[2] Extravag. commun., lib. III, tit. XII, c. 1, 2, dans le Corpus juris canon., édit. de *Pithou*, Cologny, 1779, 2 vol. in-fol., T. II. p. 414.
[3] *Bradwardine*, De causâ Dei contra Pelagium et de virtute causarum libri III, lib. III, c. 2.
[4] *D'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 323.
[5] *Ibid.*, p. 330.

connu par ses *Quodlibet* et ses quatre *Livres de Sentences* que par ses *Postilles*, brefs commentaires sur toute la Bible, où il s'attacha au sens littéral plus scrupuleusement qu'aucun de ses contemporains, et surtout Guillaume Occam, le Docteur singulier († 1347), qui se montra jusqu'à sa dernière heure l'ennemi déclaré des abus de l'Église comme de ceux de l'École, l'adversaire intrépide et convaincu des prétentions excessives des papes comme du despotisme des doctrines régnantes. Penseur indépendant et original, il releva le drapeau du nominalisme et renversa l'édifice élevé par Duns Scot, son maître, en le combattant avec ses propres armes[1]. Selon lui, les universaux sont de pures abstractions sans existence réelle, tout à fait étrangères à la substance des choses individuelles[2]. Il n'y a pas de démonstration possible en matière de foi, et la raison n'a rien à voir dans les choses religieuses[3]; elle doit se soumettre à l'autorité de l'Église[4]. La religion n'a d'autre source que la révélation; or, comme un certain nombre de dogmes admis par l'Église n'ont pas de fondement dans la révélation du Nouveau Testament, Occam n'hésite pas à admettre des révélations postérieures. C'est par une révélation de cette espèce qu'il justifiait le dogme de la transsubstantiation[5], et qu'après lui, Gerson, son disciple, légitima ceux du purgatoire, de l'assomption et de l'immaculée conception. Les nouveaux nominalistes trouvèrent ainsi le moyen de concilier leur scepticisme philosophique avec le supranaturalisme le plus rigide.

[1] *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie, Marb., 1791 et suiv., 6 vol. in-8°, T. V, p. 168.

[2] *Occam*, Summa totius logicæ, Pars I, c. 15; — Comment. in Sentent., lib. 1, dist. 2, qu. 4, 8.

[3] *Occam*, Quodlibeta, quodl. 2, qu. 3.

[4] *Occam*, In Sentent., lib. I, dist. 2, qu. 1.

[5] *Occam*, Quodlibeta, quodl. 4, qu. 30.

§ 70.

Décadence de la scolastique.

La scolastique, à partir du XIVe siècle, déclina rapidement ; son rôle était fini. Elle avait aiguisé la sagacité de l'esprit en l'exerçant à l'analyse des idées abstraites; elle avait proclamé les droits de l'intelligence et l'avait habituée à examiner sous toutes les faces les dogmes de la religion; elle avait même agrandi le champ de la métaphysique et cultivé avec un remarquable succès le domaine de l'ontologie; mais, depuis longtemps, elle s'était égarée dans les spéculations les plus abstruses, les plus puériles, sans aucune utilité pratique[1], et il était grandement temps qu'une puissante réaction s'opérât contre un ergotisme dangereux. Cette réaction, commencée par les Mystiques, fut précipitée par la Renaissance qui, en remettant en honneur les chefs-d'œuvre de l'antiquité et en les vulgarisant par l'imprimerie récemment découverte, ramena peu à peu tous les bons esprits à la simplicité de la méthode et à la clarté du raisonnement, comme aussi — dans le Nord surtout — à l'étude beaucoup trop négligée de l'Écriture sainte et des Pères. Pendant de longues années encore, la soumission, au moins extérieure, à l'autorité dogmatique de l'Église resta la même, aussi humble, aussi profonde, aussi servile; mais à mesure que la lumière se fit, un esprit d'opposition se manifesta avec une hardiesse croissante, en sorte que, dès la fin de cette période, un cri presque général se fit entendre d'un bout à l'autre de l'Europe chrétienne pour ré-

[1] Voy. *Érasme*, Stultitiæ laus, Basil., 1676, in-8°, p. 141 et suiv.

clamer une réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres, aussi impérieusement que dans ses méthodes d'enseignement.

Parmi les Scolastiques les plus remarquables de cette époque de décadence, nous citerons Antonin, archevêque de Florence († 1459), homme instruit pour son siècle, casuiste habile, qui le premier, dans l'Église romaine, composa un système complet de morale. Sa *Somme théologique* n'est, il est vrai, qu'un recueil informe de passages des Pères, de canons des conciles, de décrets des papes, de citations des Scolastiques et des canonistes, mais il épuise au moins la matière; aussi son livre eut-il beaucoup de succès. — Gabriel Biel († 1495), disciple d'Occam, dont il a condensé le long commentaire sur le Maître des Sentences en un résumé substantiel, hérita de la haine du Docteur singulier contre les prétentions de la cour de Rome et les vices du clergé. En philosophie, il essaya de faire remplacer dans les écoles par Aristote lui-même ses commentateurs arabes. En religion, il s'appliqua à prêcher un christianisme pratique dans l'esprit de l'Évangile[1]. On doit regretter que la passion de la dialectique l'ait aveuglé souvent au point de lui faire franchir les bornes de la morale. Un pareil reproche ne saurait être adressé à Raimond de Sebonde ou Sabonde, qui professait à Toulouse en 1436. Ce penseur original essaya, le premier, dans un livre remarquable par la méthode et la clarté du style, de déduire *à priori* de la seule raison, sans recourir aux témoignages de la révélation, tous les dogmes du christianisme[2]. Selon lui, Dieu a donné à

[1] Voy. *H. Wigand Biel*, Diss. de G. Biel, celeberrimo papistâ antipapistâ, Vitenb., 1719, in-4°.

[2] *Raimond de Sebonde*, Theologia naturalis seu liber creaturarum, Francof., 1635, in-8°. — Cf. *Holberg*, De theologiâ naturali R. de Sabunde, Halle, 1843, in-8°. — *Matzke*, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Bresl., 1846, in-8°.

l'homme deux livres : celui de la nature, qui est accessible à tous par sa clarté et son universalité, et celui de l'Écriture, dont les prêtres seuls sont en état de faire usage. Toute créature est une lettre du premier. C'est dans ce livre de la nature, que les hérétiques ne sauraient falsifier et que les laïques peuvent lire couramment, que la connaissance de l'Être suprême et de nos rapports avec lui doit se puiser. Mais la plus sublime de toutes les connaissances est l'amour de Dieu, seule chose qu'il soit possible à l'homme de donner au Créateur de son propre fonds. Cet ouvrage, fort estimé en France, où il a été plusieurs fois imprimé et traduit, par Michel Montaigne entre autres, déplut à l'Église, moins toutefois que ceux de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai († 1425), et de son disciple Nicolas de Clémanges († vers 1440). Ces deux célèbres docteurs gallicans, dont le premier ternit malheureusement sa gloire en travaillant de tout son pouvoir, au concile de Constance, à faire condamner l'infortuné Jean Huss, ne se contentèrent pas de demander une réforme dans les études et l'abandon des subtilités scolastiqués pour la lecture de la Bible et des Pères, ils s'élevèrent encore avec beaucoup d'énergie contre les abus de l'Église et la corruption du clergé [1]. Cependant le prodige de ce siècle, dans la sphère de la théologie et même de la science profane, fut Nicolas de Cuss, mort cardinal en 1464. Doué par la nature d'un esprit profond, d'une rare sagacité et d'un grand amour pour l'étude, il se passionna surtout pour la métaphysique pythagorico-platonicienne, à laquelle il emprunta les formes d'une théorie nouvelle pour identifier avec la théologie chrétienne ses spéculations sur

[1] Voy. *Von der Hardt*, Magnum Œcumen. Constant., concilium, Francof. et Lips., 1700, 7 vol. in-fol., P. III, p. 1-52 ; P. VI, p. 255-269; P. VII, p. 277-309, etc. — *D'Achery*, Spicileg., T. VII, p. 138 et suiv.

le *Un*, c'est-à-dire sur l'intelligence absolument simple et abstraite, où tout se confond dans l'unité, où toutes les différences disparaissent, où l'unité devient trinité, l'accident substance, le corps esprit, le mouvement repos, et à laquelle on donne le nom de Dieu[1]; mais, d'un autre côté, il se montra l'adversaire déclaré des écoles de son temps, aux assertions tranchantes desquelles il opposa le scepticisme philosophique sous le nom de la docte ignorance. Ses ouvrages théologiques, écrits d'un style concis, énergique, sont fort obscurs et renferment d'étranges choses; aussi ne les lit-on plus depuis longtemps. Si son nom n'a point échappé complétement à l'oubli, Nicolas de Cusa le doit au pressentiment qu'il eut, avant Copernic et Galilée, du mouvement de la terre et de la pluralité des mondes[2], comme aussi aux opinions libérales qu'il émit tant sur les Décrétales du Pseudo-Isidore et la donation de Constantin, dont un des premiers il soupçonna la fausseté[3], que sur la primauté du siége de Rome, primauté attachée, selon lui, non pas au siége, mais au choix de l'Église[4].

[1] *Nicolas de Cusa*, De doctâ ignorantiâ, lib. I, c. 10; II, c. 7-10.

[2] *Ibid.*, lib. II, c. 11-12.

[3] *Nicolas de Cusa*, De catholicâ concordantiâ, lib. III, c. 2 : Sunt, meo judicio, illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quædam alia longa et magna scripta, SS. Clementi et Anacleto papæ attributa.

[4] *Ibid.*, lib. II, c. 34 : Unde etsi romanus pontifex, aut ex loco et sede Petri, aut principatu civitatis inter cæteros mundi episcopos in primatu ut principuus et honorabilissimus præstes tantæ civitatis, et sedens in tantâ Petri sede, veneraretur : tamen nisi subjectivè ex consensu concurreret electio per eos, qui aliorum omnium vices gerunt, non crederem ipsum præsidem aliorum omnium et principem sive judicem esse. Quare si per possibile Treverensis archiepiscopus per Ecclesiam congregatam pro præside et capite eligeretur, illé propriè plus successor S. Petri in principatu foret, quàm romanus episcopus.

§ 71.

Le mysticisme et la Renaissance en face du scolasticisme.

H. Schmidt, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Iena 1824, in-8°. — *Ch. Schmidt*, Essai sur les Mystiques du XIVe siècle, Strasb., 1836, in-4° — *Heeren*, Geschichte der klassisch. Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Gött., 1797-1801, 2 vol. in-8°. — *Erhard*, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, Magd., 1827-32, 3 vol. in-8°.

Si le XIVe siècle vit le scolasticisme atteindre à son apogée, il assista aussi à la rupture de son alliance avec le mysticisme. Redevenue indépendante, la théologie mystique prit un développement parallèle et rapide, favorisée qu'elle était et par le dégoût qu'inspirait la creuse dialectique de l'École aux âmes avides d'une nourriture plus substantielle, et par les abus qui envahissaient l'Église entière, et par d'autres causes encore, au nombre desquelles on doit mentionner les croisades en Palestine et surtout les malheurs du temps. En faisant sentir aux hommes leur propre impuissance et la nécessité de se jeter dans les bras de Dieu, les calamités publiques réveillent toujours et partout le sentiment religieux d'autant plus énergiquement qu'elles sont plus terribles ou que le siècle est plus corrompu. Ce réveil se caractérise par un vif besoin de la miséricorde divine. Les papes profitèrent habilement de cette disposition générale des esprits pour établir la vente des indulgences, et cet abus, joint à la privation de la coupe dans la Cène, en blessant les âmes sincèrement pieuses, fut sans contredit une des causes les plus actives de la rapide propagation du mysticisme parmi le peuple.

Nulle part le nouveau mysticisme n'obtint autant de faveur qu'en Allemagne, au milieu d'une nation qui se faisait remarquer dès lors par sa nature rêveuse et contemplative, la gravité et la simplicité de ses mœurs, son caractère laborieux et paisible, son amour du bien et sa ténacité imperturbable à poursuivre jusqu'au bout ce qu'elle croit être la vérité. Il y jeta des racines profondes dans l'ordre des Frères prêcheurs, auquel appartenait Eckard de Cologne († 1329), qui poussa l'idée mystique de l'union avec Dieu jusqu'à l'anéantissement de la personnalité humaine, jusqu'à la déification panthéistique du moi. L'Église aurait peut-être fermé les yeux sur cette hérésie, si Eckard n'avait enseigné en même temps que l'homme, uni à Dieu, ne saurait pécher, Dieu lui-même agissant en lui, et que les bonnes œuvres lui sont par conséquent inutiles [1]. Cette opinion heurtait trop fortement les intérêts du clergé pour ne pas être condamnée, et elle le fut, en 1329. Le strasbourgeois Jean Tauler († 1361), le véritable créateur de la langue mystique en Allemagne, ne tomba pas dans une aussi dangereuse erreur. Il embrassa un mysticisme pratique; mais ses sermons, qui ont été longtemps populaires, se font remarquer par une tendance moins ascétique que ceux de Bernard de Clairvaux. Jüterbog († 1465) marcha sur ses traces et acquit une influence dont il usa pour opposer une digue aux folies de la scolastique. Henri Suso († 1365) donna la préférence au mysticisme spéculatif [2], ainsi que Jean Ruysbroek († 1381), surnommé le Docteur extatique, qui introduisit dans le mysticisme occidental les formules les plus outrées des Mystiques de l'Orient, sans les

[1] Voy. *C. Schmidt*, Meister Eckart, dans les Theol. Studien und Kritik., an. 1839, p. 663; — Joh. Tauler, Hambourg, 1841, in-8°.
[2] Voy. *Diepenbrock*, H. Suso's Leben und Schriften, Ratisb., 1829, in-8°.

pousser toutefois jusqu'au panthéisme, car il eut grand soin de conserver la dualité dans l'unité, afin de ne pas priver l'homme de la vision béatifique de Dieu. Pour Ruysbroek, comme pour tous les Mystiques extatiques, l'extase est le point culminant de la vie spirituelle, elle fait tomber devant l'esprit de l'homme tous les voiles qui lui cachent sa propre existence, et elle le plonge dans l'abîme de l'amour divin [1]. Telles sont aussi à peu près les idées, qui forment le fond de la *Théologie allemande*, ouvrage anonyme que Luther plaçait à côté de la Bible et de saint Augustin [2]; seulement l'auteur inconnu de ce livre remarquable donne un sens moral au renoncement à soi-même et une couleur plus biblique à son mysticisme, qu'il débarrasse des vaines subtilités de la spéculation [3]. Dans l'*Imitation de Jésus*, Thomas à Kempis († 1471) — si c'est lui qui a composé cet ouvrage célèbre — ramena de même la religion au culte intérieur, au perfectionnement moral, à la sanctification du cœur, en nous présentant le Sauveur comme le type du renoncement à soi-même et de la soumission à la volonté de Dieu. Modèle lui-même de douceur, de piété et d'humilité, Thomas à Kempis était membre de la communauté de Frères de la vie commune, fondée, en 1384, par G. Groot, prêtre de Deventer. Cette communauté se composait de clercs et de laïques qui se consacraient uniquement à des exercices de dévotion et à des œuvres pies,

[1] Les ouvrages de Ruysbroek ont été imp. à Cologne, 1552, in-fol ; ceux de Suso, en 1555, in-8°.

[2] *Luther*, Briefe, éd. de De Wette, Berlin, 1825 28, 5 vol. in 8°, Brief, 60 : Ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet habe und erlernet haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind.

[3] *Pfeiffer*, Theologia deutsch, dern. édit., Stuttg., 1855, in-8°. Cet ouvrage célèbre, dont il a été donné une dizaine d'éditions en Allemagne depuis celle de Luther (1516, in-4°), figure dans l'Index de Rome depuis 1621.

surtout à l'éducation de l'enfance, et qui, par leur vie laborieuse, leur piété fervente et leurs mœurs exemplaires, préparèrent sans aucun doute la réforme des établissements monastiques.

Ces derniers Mystiques s'écartaient déjà considérablement, on le voit, des Mystiques extatiques; s'ils conservaient la notion d'un anéantissement de l'âme humaine en Dieu, ils lui donnaient au moins un sens moral et pratique. L'illustre chancelier de l'université de Paris, Jean Charlier, dit Gerson et surnommé le Docteur très-chrétien († 1429), fit un pas de plus : il repoussa formellement une doctrine qui conduisait au renversement de la morale en établissant en principe la passivité absolue de l'âme et la justification du pécheur par son union avec l'Absolu, et substitua à la passivité mystique la notion scientifique du sentiment, celle de toutes nos facultés qui nous conduit le plus sûrement à Dieu, sous le contrôle de l'intelligence. Le système de Gerson a été appelé avec raison un mysticisme psychologique, car il a son fondement dans l'âme même qui, dévorée du désir de s'approcher de l'Être suprême, se déploie, se dilate et s'élève par les trois degrés du ravissement, de l'union et de la quiétude, jusqu'à l'amour de Dieu, dans lequel ses aspirations se trouvent satisfaites. C'est ce déploiement, cet essor de l'âme vers la Divinité que Gerson entreprit d'exposer sous une forme scientifique dans sa *Théologie mystico-spéculative*, qu'il fit suivre d'une *Théologie mystico-pratique*, où il essaya d'enseigner à l'homme le moyen d'arriver à la contemplation ou à l'intuition mystique de Dieu [1].

[1] Voy. ces ouvrages dans le T. III de ses Opera, édit. Dupin. — Cf. *Engelhardt*, Comment. de Gersonio mystico, Erlang., 1822-23, 2 part. in-4°. — *Liebner*, Ueber Gerson's mystische Theologie, dans les Studien und Kritik., an. 1835, cah. 2.— *Hundeshagen*, Ueber die mystische Theologie des J. Charlier von Gerson, dans *Illgen*, Zeitschrift für die histor. Theologie, T. IV, cah. 1.

Mais ce n'est pas seulement comme mystique que Gerson s'est rendu célèbre. Il occupe aussi un rang considérable dans l'histoire de la dogmatique par ses *Définitions des termes*, et dans celle de l'Église par ses vives attaques contre l'inanité de la scolastique et les crimes de la hiérarchie.

Depuis les démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII, on s'était, en effet, habitué en France à discuter assez librement les prétentions des papes à la souveraineté universelle [1] ; déjà même Guillaume Durand, évêque de Mende († 1328), avait fait entendre cette menace prophétique : Rome revendique tout, qu'elle craigne de tout perdre [2]. Gerson ne s'en tint pas à des menaces. Il attaqua vigoureusement les prétentions excessives de la papauté, en opposant à l'Église romaine l'Église universelle, dont le chef unique est le Christ [3], et il osa s'en prendre au pape lui-même, en soutenant que, comme pape, il peut pécher, et que, comme homme, il peut errer. Un siècle plus tôt, cette audace l'aurait infailliblement conduit au bûcher; mais déjà Rome s'était aliéné l'opinion publique qui, en Allemagne et en Italie, aussi bien qu'en France, condamnait hautement la corruption de la cour romaine. En Allemagne, Jean Wessel de Groningue († 1489), que l'on a qualifié avec raison de précurseur de Luther [4], proclama, vers le même temps, en s'appuyant sur saint Paul et saint Augustin, le grand principe du protestantisme, la justification par la foi. Il combattit même tout le système dog-

[1] Voy., entre autres, *Jean de Paris*, De potestate regiâ et papali, dans le Monarchia de *Goldast*, T. II, p. 120.

[2] *G. Durand*, Tractatus de modo celebrandi generalis concilii, pars II. tit. 7 : Ecclesia romana sibi vindicat universa, unde timendum est quòd universa perdat.

[3] *Gerson*, Opus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali, c. 5 et suiv.

[4] *Ulmann*, J. Wessel, ein Vorgänger Luthers, Hamb., 1834, in-8°; 2° édit., 1842, formant le 2° vol. de ses Reformatoren vor der Reformation.

matique et ecclésiastique du catholicisme, moins énergiquement pourtant que le nominaliste Jean de Wesel († en prison en 1481), professeur à Erfurt et prédicateur à Worms, qui osa opposer la Bible à la tradition, comme source unique de la foi, et faire revivre, un demi-siècle avant Calvin, la théorie augustinienne de l'élection éternelle. En Italie, l'éloquent dominicain Savonarola paya de sa vie, en 1498, son zèle pour la réforme de l'Église, dont il stigmatisa la corruption dans un style apocalyptique [1]. Au point de vue dogmatique, Savonarola ne s'écartait pas de la doctrine de Thomas d'Aquin, la lumière de son ordre, si ce n'est en ce qu'il attachait peut-être moins d'importance que lui à l'intercession des Saints et aux bonnes œuvres ; aussi ne fut-ce point en qualité d'hérétique qu'il fut mis à mort, mais comme ennemi de la maison de Médicis et surtout comme censeur amer des vices du clergé et de la cour de Rome.

Tel est aussi le caractère principal de l'opposition que la Renaissance fit à l'Église dans le XIV[e] et surtout dans le XV[e] siècle. Une réforme était sans doute dans ses vœux, mais par réforme elle n'entendait en général que la limitation du pouvoir exorbitant des papes, le rétablissement de la discipline dans l'Église, la cessation des déprédations du clergé et des scandales dont il donnait l'exemple, c'est-à-dire qu'elle réclamait une réforme purement extérieure, sans se douter que le mal avait des racines plus profondes, qu'il tenait essentiellement aux altérations que les doctrines chrétiennes avaient subies dans le cours des siècles. N'est-ce pas, en effet, en s'inclinant humblement devant la religion catholique, que Boccace († 1375), par exemple, attaqua l'Église romaine et le

[1] Voy. *Rudelbach*, Hieron. Savonarola und seine Zeit, Hamb., 1835, in-8°. — *Meier*, Gir. Savonarola, Berlin, 1836, in-8°.

clergé, et que Pétrarque († 1374) s'éleva avec l'indignation d'un cœur honnête contre la corruption de la cour de Rome, dont il nous a tracé de hideux tableaux[1] ? Le Dante († 1321) dirigea plutôt ses coups contre la philosophie scolastique. Elle trouva aussi de rudes adversaires chez tous les philosophes formés à l'école des Grecs réfugiés en Italie, tels que Rodolphe Agricola († 1485), à qui son aversion pour les subtilités de l'École fit méconnaître les services réels que la scolastique a rendus au développement intellectuel du monde moderne, en préparant les esprits à l'analyse philosophique[2]. Machiavel subordonna nettement la religion à la politique, et la fit descendre du rang d'un principe moral à celui d'un moyen de gouvernement. Mais de tous les amis de la Renaissance, celui qui prouva le plus clairement à la papauté combien la science et surtout la critique historique, à laquelle les Scolastiques étaient restés tout à fait étrangers, pouvaient offrir de dangers pour son système, ce fut le romain Laurentius Valla († 1457), le premier latiniste de son temps. Il ne craignit pas de nier l'authenticité de la correspondance de Jésus-Christ avec Abgare, prouva que le Symbole dit des Apôtres n'est pas l'œuvre des premiers prédicateurs de l'Évangile[3], osa traiter avec sévérité la Vulgate et Aristote lui-même, et poussa l'audace jusqu'à saper le fondement de l'autorité temporelle du siége de Rome[4], en démontrant péremptoirement la fausseté de la donation de Constantin.

[1] *Pétrarque*, Epist. 10, 14, 15, 18.

[2] *Tennemann*, Geschichte der Philosophie, Leipz., 1798 et suiv., 11 vol. in-8°, T. IX, p. 138 et suiv.

[3] Voy. les NOTES à la fin du vol., note M.

[4] *L. Valla*, De ementitâ Constantini donatione declamatio, dans ses Opera, édit. de Bâle, 1543, in-fol.

§ 72.

Apologétique.

Les anciennes luttes des Chrétiens avec les Juifs et les Musulmans se continuèrent dans cette période, mais sans éclat. Les rudes théologiens du moyen âge trouvèrent en général plus simple et plus commode d'employer contre leurs ennemis les armes de la chair que celles de l'esprit. Très-peu d'entre eux suivirent l'exemple d'Alain de Lille († 1203), qui, posant en principe que, pour triompher des hérétiques, il ne suffit pas de recourir à l'autorité, mais qu'il faut encore les ramener par le raisonnement, entreprit d'appliquer à tous les dogmes du christianisme la démonstration rationnelle [1]. Pierre le Vénérable († 1156) et quelques autres opposèrent aux Juifs les prophéties de l'Ancien Testament, sans autre résultat appréciable que de porter les rabbins à donner des passages qu'on leur opposait une interprétation antimessianique. La polémique contre les Musulmans aurait dû, à ce qu'il semble, s'attacher avant tout à faire valoir le spiritualisme et la noble simplicité de l'Évangile, mais les apologistes chrétiens aimèrent mieux persister à répandre la calomnie sur la religion de Mahomet, qu'ils connaissaient à peine. Nous ne trouvons que deux honorables exceptions à signaler : Thomas d'Aquin, qui, dans sa *Somme contre les Gentils*, s'appliqua à présenter les dogmes positifs du christianisme sous un point de vue rationnel, en laissant de côté les sentences de l'Écriture dont les Infidèles ne reconnaissent pas l'autorité, et Rai-

[1] *Alain de Lille*, De arte fidei, dans le T. I du Thesaurus de *Pez*.

mond Martini († vers 1286), qui prit plutôt à tâche de prouver aux Juifs la vérité de la religion chrétienne tant par les prophéties de l'Ancien Testament que par les écrits des rabbins [1]. C'est seulement lorsque la Renaissance eut répandu le goût des études philologiques et brisé en partie les entraves que la scolastique mettait à l'esprit humain, qu'il s'introduisit dans l'apologétique une méthode plus raisonnable. Il était temps que cette réforme s'opérât ; car, dans leur enthousiasme pour les anciens classiques et pour la philosophie platonicienne, beaucoup d'excellents esprits dissimulaient à peine leur mépris pour le christianisme, qu'ils confondaient naturellement avec le catholicisme tel que l'exposaient les Scolastiques dans leur langage obscur et barbare. C'eût été sans doute un devoir pour les théologiens de leur montrer leur erreur; mais ils laissèrent ce soin à un philosophe, à Marsile Ficin († 1499), qui sut défendre habilement le christianisme, et contre les incrédules et contre les Juifs, par des arguments puisés tour à tour dans la raison et dans l'histoire [2].

§ 73.

Bérenger de Tours.

Dassov, De hæresi Berengerianâ, Gryphisv., 1702, in-4°. — *Ersch* et *Gruber*, Encyclopædie, art. Berengar. — *Lessing*, Berengarius Turonensis, Brunsw., 1770, in-4°. — *Stäudlin*, Berengarius Turonensis, dans les Archiv. für alte und neue Kirchengeschichte, de *Stäudlin* et *Tzschirner*, Leipz., 1813-22, 5 vol in-8°, T. II, cah. 1.

La question que Paschase Radbert avait soulevée dans le IXe siècle et que l'Église n'avait point résolue (*Voy.* § 53), se

[1] *Martini*, Pugio fidei adversùs Mauros et Judæos, Lips., 1687, in-fol.

[2] Voy. *Marsile Ficin*, De religione christianâ et fidei pietate, dans ses Opera, Paris, 1641, in-fol.

représenta dans cette période et donna lieu à une violente dispute entre Lanfranc et Bérenger († 1088), directeurs des écoles du Bec et de Tours, les plus célèbres qu'il y eût alors en France. Trop d'intérêts philosophiques, dogmatiques et hiérarchiques se rattachaient au dogme de la présence réelle pour qu'on n'essayât pas de le fixer, et le siècle était trop avide de réalisme, pour que la question ne fût pas tranchée dans le sens le plus matériel. Ce fut Bérenger, un des hommes les plus savants et les plus vertueux de son temps, qui provoqua la lutte [1] en prenant la défense du traité de Jean Scot Érigène contre Paschase Radbert, dont l'opinion se répandait de plus en plus parmi le peuple à l'aide de prétendus miracles. A son sens, Jésus, en instituant la Cène, a employé les mots de corps et de sang dans un sens tropique ou figuré, ceux de pain et de vin dans leur sens naturel. La bénédiction sacerdotale ne produit aucun changement dans la substance des éléments; le pain et le vin sont seulement changés comme le nom de Saul le fut en celui de Paul, c'est-à-dire qu'ils sont ennoblis, qu'ils acquièrent une plus haute valeur; mais leur substance n'est point anéantie, ils restent du pain et du vin. La bouche reçoit ce pain et ce vin, mais l'homme intérieur mange et boit spirituellement par la foi le corps et le sang du Christ, pourvu qu'il communie dignement, car, dans le cas contraire, il ne reçoit que du pain et du vin. Enfin le sacrifice de la messe n'est qu'un acte commémoratif du sacrifice du Sauveur, sacrifice qui a été accompli une fois pour toutes et ne peut se renouveler [2]. A cette théorie, qui n'était au fond que celle de Ratramne, Lanfranc se contenta d'opposer celle de Paschase

[1] *Mansi*, Concil., T. XIX, p. 768.
[2] Voy. *Bérenger*, Liber de sacrâ cœnâ adv. Lanfrancum, édit Stäudlin, Gött., 1820-29, in-4°; — Liber posterior, édit. Vischer, Berlin, 1834, in-8°.

Radbert[1]. Bérenger maintint son sentiment en s'appuyant sur la raison et le bon sens ; son adversaire, de son côté, en appela au siége de Rome, et Bérenger fut condamné, sans avoir été entendu, en 1050 ; mais quoique la sentence de condamnation eût été renouvelée, la même année, au synode de Vercelli, la protection de l'évêque de Tours le garantit de la persécution. Quatre ans plus tard, le célèbre Hildebrand, alors légat en France, lui prescrivit le silence et lui ordonna de s'en tenir aux paroles mêmes de l'institution de la Cène. Cinq ans après cependant, Bérenger, mandé à Rome, se vit forcé, par de mauvais traitements et des menaces de mort, de signer une profession de foi vraiment capernaïtique dressée par le cardinal Humbert[2]. A peine rentré en France, il se hâta de rétracter une signature qui lui avait été arrachée par la violence, en se plaignant amèrement du pape et du concile de Rome, et cette rétractation accrut encore la haine de ses ennemis. Grégoire VII lui-même, tout favorable qu'il était à son opinion, dut céder aux clameurs du fanatisme. Deux autres conciles, tenus à Rome en 1078 et en 1079, établirent enfin des formules précises[3], mais la bienveillance du pape pour

[1] *Lanfranc*, De eucharistiæ sacramento, c. 18 : Credimus terrenas substantias quæ in mensâ dominicâ per sacerdotale ministerium divinitùs sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante supernâ potentiâ, converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei præmia ampliora perciperent, ipso tamen Dominico corpore existente in cœlestibus in dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illæso, ut verè dici possit, et ipsum corpus, quod de Virgine sumtum est, nos sumere, et tamen non ipsum : ipsum quidem, quantùm ad essentiam veræque naturæ proprietatem atque naturam : non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem cœteraque superiùs comprehensa.

[2] La voici, telle que la donne *Lanfranc*, Op. cit., c. 2 : Consentio.... panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solùm sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem D. N. J. Ch. esse, et sensualiter non solùm sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, etc.

[3] *Mansi*, Concil., T. XIX, p. 761 : Profiteor panem altaris post consecrationem

Bérenger se manifesta par les ménagements dont on usa envers lui. Il passa les dernières années de sa vie dans l'île de Saint-Cosme, près de Tours, sans être inquiété de nouveau, quoiqu'il persistât dans son sentiment [1].

Cette controverse, qui donna naissance à un grand nombre d'écrits [2], parmi lesquels on peut citer comme les plus remarquables, d'une part, ceux de Guitmond (vivant en 1060), de Durand (en 1072), de Hugues de Langres, du moine Alger († 1130), et de l'autre, ceux d'Eusèbe Bruno († 1125) et de Paulin de Metz, ne fut point terminée par la condamnation de Bérenger. On continua à discuter et à émettre les opinions les plus diverses, comme nous le verrons ailleurs, jusqu'au quatrième concile du Latran, tenu en 1215, sous le pontificat d'Innocent III, où la théorie de Paschase Radbert obtint enfin un triomphe complet et devint un dogme de l'Église, sous le nom de transsubstantiation [3]. Dès lors on redoubla d'attention pour que rien ne se perdît des espèces sacramentelles, et comme il était plus aisé de répandre une goutte du vin consacré que d'égarer une hostie, le concile de Constance,

esse verum corpus Christi, quod natum est de Virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris, et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem, qui manavit de latere Christi. — *Ibid.*, p. 762 : Corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quæ ponuntur in altari, per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J.-Ch. D. N., et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantùm per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ.

1 *Martène et Durand*, Thesaurus nov. anecdot., T. IV, p. 103-109.

2 Ces écrits ont été insérés en partie dans le T. XVIII de la Maxima Biblioth. PP., édit. de Lyon.

3 *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 981 : Corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus vini et panis veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divinâ, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.

en 1415, voulut prévenir un tel accident, en retranchant définitivement la coupe aux laïcs [1].

§ 74.

Controverses entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Ullmann, Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griechisch. Kirche im XIIten Jahrhund., dans les Studien und Kritik., an. 1833, cah. 3. — *Leo Allatius*, De Ecclesiæ Occidentalis atque Orientalis perpetuâ consensione lib. III, Colon., 1648, in-4°.

L'Église grecque admettait, depuis Jean Damascène, que la consécration opère dans les espèces sacramentelles une sorte de transformation (μεταποίησις), qui n'était pas tout à fait la transsubstantiation, comme le prouvent les discussions élevées à ce sujet au concile de Florence [2], quoiqu'elle en approchât beaucoup. Les deux Églises n'eurent donc aucune dispute sur ce dogme; mais l'usage du pain fermenté, que les Grecs avaient conservé, en provoqua une très-vive au XIe siècle. Cette querelle, qui hâta une séparation préparée depuis longtemps autant par la jalousie des deux patriarcats de Rome et de Constantinople que par les antipathies nationales, prit, à dater du XIVe siècle, un nouveau degré de violence. Anselme de Cantorbéry, Anselme de Havelberg (vivant en 1145) et Thomas d'Aquin furent les plus célèbres champions de l'Église latine, qu'ils défendirent avec plus de passion que de bonne foi. L'opuscule que

[1] Concil. Constantiense, Sess. XIII, dans *Von der Hardt*, Op. citat. P. IV, p. 333.
[2] *Labbe*, Concil. collect., T. XIII, p. 491.

Thomas d'Aquin composa à cette occasion est surtout remarquable par l'impudence avec laquelle il osa falsifier les textes des Pères de l'Église, à l'autorité de qui il en appelait. Dans le camp de l'Église grecque se distinguèrent Théophylacte, archevêque des Bulgares († 1107), Euthymius Zigabenus, moine de Constantinople († après 1118), et son abréviateur Nicétas Acominate († après 1206); Nilus Cabasilas, archevêque de Thessalonique, vers 1340, Maxime Planudes et Grégoire Palamas, deux moines qui vécurent vers le même temps. Des intérêts politiques ou hiérarchiques amenèrent plus d'une tentative de rapprochement. Lors du concile de Lyon, en 1274 [1], le pape Grégoire X put un instant croire son triomphe assuré : les députés de l'empereur Michel Paléologue reçurent le Filioque et admirent les prétentions du siége de Rome à la suprématie universelle; mais le peuple et le clergé de Constantinople les désavouèrent, et Andronic Paléologue fut ainsi forcé de retirer les concessions que son père avait faites dans l'espoir d'obtenir le secours de l'Occident [2]. Cette tentative infructueuse, renouvelée par Jean XXII et par le moine Barlaam, de Calabre, qui, après avoir écrit contre l'Église latine, fit volte face, à l'exemple de Manuel Kalekas et de Démétrius Cydonius, le traducteur des ouvrages d'Anselme de Cantorbéry et de Thomas d'Aquin. Après son apostasie, Barlaam publia plusieurs livres contre l'Église grecque, pour se venger des persécutions que lui avaient attirées ses attaques contre les Hésychastes, quiétistes matérialistes qui s'imaginaient qu'en tenant le menton appuyé sur la poitrine et le

[1] Voy. la lettre de l'empereur Michel Paléologue à Grégoire X, dans *Mansi*, Concil., T. XXIV, p. 67 et suiv.

[2] *Pachymère*, Historia Andronici, lib. I, c. 2.

regard fixé sur le nombril, ils voyaient des yeux du corps la lumière incréée et éternelle qui resplendit sur le Thabor [1] lors de la transfiguration du Christ.

Pressé par les Turcs, l'empereur Jean Paléologue eut encore une fois recours au siége de Rome, et acheta une promesse de secours par une complète soumission. L'union des deux Églises fut proclamée au concile de Florence en 1439; mais les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, qui vivaient sous le sceptre d'Amurat, refusèrent d'y souscrire, et à Constantinople même la fureur du peuple menaça plus d'une fois la vie des patriarches partisans de l'union. L'Église grecque est donc restée séparée de l'Église latine sur ces quatre points : la procession du Saint-Esprit, le pain azyme, la primauté du siége de Rome et le purgatoire. Des tentatives d'union avec l'Église arménienne, dictées aussi par la politique, n'eurent pas un succès plus heureux. La masse du peuple resta fidèle à sa foi, en dépit de tous les efforts de ses princes.

§ 75.

Les Bogomiles.

J.-C. Wolf, Historia Bogomilorum, Vitemb, 1712, in-4°. — *OEder*, Prodrom. hist. Bogomilorum critic., Gött., 1743, in-4°. — *F. Schmid*, Historia Paulicianorum orientalium, Hafn., 1826, in-8°. — *Engelhardt*, Die Bogomilen, dans ses kirchengeschicht. Abhandlungen, Erl., 1832, in-8°, n° 2.

Au milieu même des dangers qui menaçaient l'Empire, l'Église grecque ne perdit rien, dans cette période, de l'esprit

[1] *Ersch* et *Gruber*, Encyclop., art. Hesychasten.

de persécution qui lui avait fait répandre tant de sang. Elle exerça ses fureurs fanatiques contre les Pauliciens, ses anciens ennemis, qui parurent, en 1111, à Constantinople même, sous le nom de Bogomiles [1]. Les doctrines de ces sectaires offrent, comme celles des Cathares occidentaux, de grandes analogies, mais aussi quelques différences avec celles des Pauliciens proprement dits ; c'est un mélange assez confus de panthéisme, de dualisme et de mysticisme. L'Être suprême, le Père, que les Bogomiles représentaient sous une forme humaine (ἀνθρωπόμορφος) sans lui donner pourtant un corps (ἀσώματος), a deux fils, Satanaël et le Logos. La création primitive, invisible, spirituelle, est l'œuvre de l'Être suprême ; elle a servi de type à la création visible, œuvre de Satanaël, qui, entraîné par son orgueil, osa s'égaler au Père, se révolta contre lui et perdit son droit d'aînesse. Comme dans le système de Saturnin, Satanaël créa l'homme du limon de la terre, mais il ne put parvenir à l'animer. Il pria donc l'Être suprême de mettre en lui l'esprit de vie (πνεῦμα ζωῆς), en lui promettant que l'homme serait leur propriété commune ; mais il viola sa promesse et tyrannisa sa créature de toutes les manières. Ému de compassion, Dieu résolut de venir en aide à l'homme. Le Logos sortit de son cœur, où il était de toute éternité, entra dans la vierge Marie par l'oreille, prit un corps céleste et opéra toutes les œuvres que les Évangiles racontent ; mais sa mort ne fut qu'apparente. Après avoir enchaîné Satanaël, du nom duquel il enleva la syllabe angélique El (Dieu), il retourna auprès du Père et prit à sa droite la place que Satanaël avait perdue, laissant au Saint-Esprit le soin de diriger les élus. Les Bogomiles admettaient donc la Trinité, qu'ils re-

[1] *Dufresne*, Glossarium græcum, au mot Βογόμιλοι.

présentaient sous les images d'un vieillard, d'un adulte et d'un adolescent. Ils prêchaient le culte intérieur, priaient et jeûnaient souvent, afin de se rendre dignes de recevoir le Saint-Esprit, ne croyaient pas à la résurrection de la chair, rejetaient les sacrements, remplaçaient la Cène par l'Oraison dominicale, ne révéraient ni les images ni la croix, proscrivaient les temples, comme la demeure des démons, n'avaient parmi eux ni prêtres ni moines, réduisaient les livres canoniques de l'Ancien Testament aux Psaumes et aux seize Prophètes, tout le reste ayant été écrit sous l'influence de Satanaël; mais ils acceptaient le Nouveau Testament, en se réservant le droit d'une interprétation très-arbitraire et même celui de corriger le texte à leur fantaisie, sous le prétexte que Chrysostôme avait falsifié les Évangiles. Comme les Cathares, ils faisaient usage de livres apocryphes, entre autres du Livre de saint Jean [1] et de la Vision d'Ésaïe.

§ 76.

Sectes hostiles à l'Église romaine.

Flacius, Catalogus testium veritatis, Francof., 1666, in-fol. — Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum, Col., 1535, in-fol. — *Hahn*, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg., 1850, 3 vol. in-8°.

Plus le système dogmatique de l'Église catholique tendit, en se développant, à renfermer la raison dans d'étroites limites; plus les travaux des Scolastiques dépouillèrent le christianisme de son caractère spirituel et moral pour le réduire à ce vain formalisme qui déshonorait l'Église grecque; plus l'in-

[1] Voy. *Thilo*, Cod. apocr., T. I, p. 884.

satiable ambition du siége de Rome se manifesta clairement par ses empiétements sur le pouvoir temporel et sur l'autorité épiscopale; plus l'Église, enfin, infidèle à sa mission, déploya de violence pour maintenir un pouvoir usurpé; plus l'on vit aussi les révoltes contre le despotisme clérical se multiplier, et les protestations devenir violentes contre ces déplorables tendances. Nous avons eu déjà l'occasion de parler de la double opposition qui surgit, dans le sein même de l'Église catholique, au réveil du sentiment religieux et à la renaissance des lettres; il nous reste à faire connaître les sectes qui se séparèrent plus ou moins ouvertement de Rome durant cette période.

§ 77.

Sectes panthéistiques.

Les sectateurs du panthéisme, qui paraissent avoir été assez nombreux dans le XIIIe siècle, furent combattus avec ardeur par l'Église. Partisans de cette philosophie néoplatonicienne, mystique et cabalistique que Jean Scot Érigène avait professée dans le IXe siècle, et que les écoles arabes les plus florissantes continuaient à enseigner, Amalric de Bène († 1207) et son disciple David de Dinant essayèrent de ressusciter le panthéisme mystique dans les écoles de Paris. Ils osèrent soutenir dans leurs leçons publiques, au grand scandale de l'Église, que tout est Dieu et que Dieu est tout; que Créateur et créatures sont identiques, parce que Dieu est le principe et la fin de toutes choses, et que tout retourne en lui pour s'y reposer dans une unité immuable [1]. Pour eux, le Christ n'était

[1] *Muratori*, Scriptores rer. italic., T. III, P. I, p. 481.

que l'âme du monde, le Saint-Esprit que le sentiment religieux. Cette doctrine, dont leurs disciples tirèrent les conséquences pratiques [1] les plus dangereuses, fut condamnée, en 1204 et en 1209, par l'université de Paris, et cette condamnation entraîna la peine du feu pour plusieurs de ses adhérents [2]. En même temps, les écrits de Scot Érigène furent déclarés hérétiques par un légat du pape, et l'enseignement de la philosophie d'Aristote, telle qu'on la connaissait alors, fut interdit [3].

L'histoire de la philosophie place ordinairement à côté de ces deux panthéistes Simon de Tournay, autre professeur à Paris ; mais, s'il faut en croire Henri de Gand [4], son seul crime était de suivre trop fidèlement Aristote. Thomas de Cantimpré l'accuse, il est vrai, — sans en fournir toutefois la preuve — d'avoir placé sur la même ligne, comme d'adroits imposteurs, Jésus, Moïse et Mahomet [5], blasphème dont le pape Grégoire IX chargea aussi, et sans plus de raison, l'empereur Frédéric II. C'est encore parce que les principes philosophiques d'Aristote les avaient écartés des voies de l'orthodoxie, que plusieurs philosophes furent condamnés à Paris par

[1] *Krönlein*, Amalrich von Bena und David von Dinanto, dans les Studien und Kritik., an. 1847, cah. 2.

[2] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 126-132 — *Martène*, Thesaurus novus anecdot., T. IV, p. 163.

[3] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris, T. III, p. 81.

[4] *Henri de Gand*, Liber de script. eccles., c. 24, dans la Biblioth. eccles. de *Fabricius*, T. II, p. 121.

[5] *Thomas de Cantimpré*, Bonum universale de apibus, lib. II, c. 48, § 5 : Tres sunt qui mundum sectis suis et dogmatibus subjugârunt, Moyses, Jesus et Mahometus. Moyses primò judaicum populum infatuavit, Jesus Christus a suo nomine Christianos, gentilem populum Mahometus. — On a conclu de ce passage, un peu à la légère, que Simon de Tournay est l'auteur du fameux livre De tribus impostoribus, qui ne remonte pas au delà de la fin du xvi[e] siècle ; cela paraît démontré aujourd'hui. Au reste, on a publié depuis, sous ce titre, des ouvrages d'un contenu très-différent. Voy. *Rosenkranz*, Der Zweifel am Glauben, Halle, 1830, in-8°.

l'évêque Étienne Tempier († 1279). Cette censure[1], beaucoup trop générale, fut révoquée plus tard; mais la philosophie d'Averrhoès resta toujours depuis en exécration à la théologie chrétienne. Outre son principe essentiellement panthéistique d'un intellect actif (πρακτικὸς νοῦς), c'est-à-dire d'un entendement éternel, universel, unique pour tout le genre humain, avec lequel l'âme doit s'identifier par l'étude et la spéculation pour arriver au dernier degré de la perfection et échapper à l'anéantissement après cette vie, cette philosophie passait encore pour favorable à l'astrologie et à la magie, prétendues sciences qui furent toujours en horreur dans l'Église.

§ 78.

Sectes populaires.

Füsslin, Kirchen- und Ketzerhistorie der mittleren Zeit, Frankf., 1770-74, 3 vol. in-8°. — *Mosheim*, De Beghardis et Beguinabus, Lips., 1790, in-8°. — *Pet. Moneta*, Adversùs Catharos et Valdenses, Romæ, 1743, in-fol. — *Sacchoni*, Summa de Catharis et Leonistis, dans le Catalogus testium veritatis de *Flacius Illyricus* ou dans le T. XXV de la Max. Bibl. PP. Lugdun. — *Beausobre*, Diss. sur les Adamites de Bohême, dans le T. II de l'Hist. de la guerre des Hussites, par *Lenfant*, Amst., 1731, in-4°. — *Baggiolini*, Dolcino e i Patareni, Novara, 1838, in-8°. — *Krone*, Fra Dolcino und die Patarener, Leipz., 1844, in-8°. — *Boileau*, Historia Flagellantium, Paris., 1700, in-12. — *Thiers*, Critique de l'Histoire des Flagellans, Paris, 1703, in-12. — *Förstemann*, Die christliche Geisslergesellschaften, Halle, 1828, in-8°. — *Mohnike*, Ueber Geisslergesellschaften und Verbrüderungen dieser Art, dans le Zeitschrift d'*Illgen*, an. 1833, T. III, cah. 2. — *Engelhardt*, De Evangelio æterno, Erl., 1824-26, 3 parties in-8°. — *Léger*, Hist. générale des Églises évangéliques du Piémont ou Vaudoises, Leyde, 1669, in-fol. — *J. Brez*, Histoire des Vaudois, Laus., 1796, 2 vol. in-8°. — *A. Muston*, Histoire des Vaudois du Piémont, Paris, 1851, 4 vol. in-12. — *Blair*, Hist.^y of the Waldenses, Edimb., 1833, 2 vol. in-8°. — *Ch. Schmidt*, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, Paris, 1849, 2 vol. in-8°.

Dès le XIIe siècle, une vie nouvelle commença à se répandre en Occident, et cette espèce de rénovation intellectuelle et

[1] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 175.

morale ne se manifesta pas seulement dans les écoles, mais parmi le peuple même, au sein duquel on vit éclore une foule de sectes. Ces sectes populaires ne s'occupèrent guère d'abstractions philosophiques; mais elles n'en étaient que plus dangereuses pour la papauté, dont elles prédisaient la chute prochaine, et pour le clergé, dont elles censuraient amèrement l'ambition, l'avarice et la corruption. Nous n'avons point à nous occuper ici de l'entreprise d'Arnaud de Brescia [1]. Réformateur plutôt politique que religieux, il ne trouvait, dit-on, à critiquer dans la dogmatique de l'Église, que les doctrines de la Cène et du baptême, lesquelles n'étaient pas, selon lui, conformes à l'Évangile [2]; encore le fait n'est-il pas certain. Nous ne nous arrêterons pas davantage aux sectes ascétiques qui, sous le nom de Frères apostoliques, essayèrent de ramener l'Église à sa simplicité primitive par l'exemple d'une vie humble et pauvre, parce qu'elles n'exercèrent qu'une influence locale très-limitée. Il n'en fut pas de même d'autres sectes, où l'élément religieux prédominait : malgré les persécutions exercées contre elles, elles ne cessèrent de croître et de gagner en importance, en sorte que, pour arrêter leurs progrès, l'Église romaine se vit obligée d'instituer deux nouveaux ordres religieux, celui des Dominicains et celui des Franciscains, spécialement destinés à les combattre avec leurs propres armes, la prédication et la pauvreté volontaire.

Quelque nombreuses et diverses que fussent ces dernières sectes, elles étaient comprises sous la dénomination commune de Manichéens. On ne peut guère douter que plusieurs d'entre elles, celle des Cathares, par exemple, qui, dès le XII[e] siècle, était organisée en Église en Italie et dans le midi de la France,

[1] Voy. *Francke*, Arnold von Brescia und seine Zeit, Zurich, 1835, in-8°.
[2] *Othon de Frisingen*, De rebus gestis Friderici I, c. 2, § 20.

ou les évêques ou des diacres, assemblait des synodes [1], on ne peut guère douter, disons-nous, que plusieurs ne se soient rattachées à l'hérésie de Manès et n'aient professé le dualisme; mais les doctrines des autres se rapprochent du spiritualisme beaucoup plus que du manichéisme. Toutes ces sectes, fort répandues dans le nord de l'Italie, le midi de la France, les Pays-Bas, ainsi que sur les bords du Rhin, c'est-à-dire dans les pays où régnait la plus grande liberté civile, offrent pourtant un caractère commun : c'est le mépris de l'Église romaine et de son clergé, mépris que quelques-unes poussaient jusqu'au rejet de ses sacrements. Toutes aussi ou presque toutes se distinguaient par une vie ascétique, à tel point que la pâleur du visage était regardée comme une marque d'hérésie [2]. Toutes enfin mêlaient à leurs aspirations vers un avenir meilleur des rêveries plus ou moins fanatiques. Ainsi, dès le commencement du XIIe siècle, on vit une espèce de fou, nommé Tanchelm, qui se donnait pour un Dieu égal en dignité au Christ, tenir rassemblés autour de lui un certain nombre d'adhérents, jusqu'à ce qu'il fut tué à Anvers, en 1124. Eudon, ou Éon, qui fut condamné par un synode de Reims, en 1148, à finir ses jours en prison, voulait se faire passer pour le Christ, qui viendra juger les vivants et les morts [3]. Pierre de Bruys, prêtre languedocien, fut brûlé par le peuple de Toulouse, en 1124, parce qu'il rejetait le baptême des enfants, la présence réelle, le célibat des prêtres,

[1] Les actes d'un de ces synodes, tenu en 1167 à S. Félix de Caraman, nous ont été conservés par *G. Besse*, dans son Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne, Paris, 1660, in-4°, p. 483.

[2] Gesta episcop. Leodiensium, c. 60, dans l'Amplissima Collectio de *Martène* et *Durand*, T. IV, p. 901 : Audierat enim eos solo pallore notare hæreticos, quasi quos pallere constaret, hæreticos esse certum esset; sicque per errorem simulque furorem eorum, pleroque verè catholicorum fuisse aliquando interemptos.

[3] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 11 et 36.

les prières pour les morts, l'adoration de la croix et d'autres rites de l'Église [1]. Des Pétrobrusiens descendaient en ligne directe les Henriciens, dont la haine contre les prêtres allait jusqu'à la fureur, mais qui n'adoptèrent pas plus que les disciples de P. de Bruys les doctrines manichéennes des Cathares. C'est à ces derniers que se rattachent les Patarins, ainsi nommés du bourg de Patara près de Milan, les Publicains et les Bonshommes. Les écrivains ecclésiastiques ne tarissent pas en malédictions contre la ruse et la hardiesse déployées par ces sectaires dans la poursuite de leur but, et presque tous avouent que les hérétiques étaient très-nombreux, principalement en Languedoc, où ils finirent, malgré de notables divergences dans leurs opinions, par être confondus sous la dénomination d'Albigeois [2]. Longtemps l'Église usa d'une certaine douceur même envers les chefs ; elle se contentait, encore au XIIe siècle, de les proscrire, de confisquer leurs biens, de les réduire en servitude [3], et si parfois des évêques, irrités des profanations des sectaires, se livraient à de sanglantes représailles, il ne manquait pas de voix pour condamner leurs cruautés [4]. L'Inquisition elle-même, instituée, en 1215, par le quatrième concile du Latran [5], se montra relativement disposée à l'indulgence tant qu'elle fut entre les mains des évêques [6] ; mais elle changea d'allures lorsque Grégoire IX confia, en 1232, aux Dominicains la recherche des hérétiques. Ces moines cruels et fanatiques introduisirent une autre procédure et d'autres

[1] *Pierre le Vénérable*, Epist. adv. Petrobrusianos, dans le T. XXII de la Max. Bibl. PP. Lugd., p. 1033.

[2] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 90 et suiv.

[3] Concilium Lateran. III, c. 27, dans *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 231. — Cf. *Lucius*, Epistolæ, epist. 3, *Ibid.*, p. 476.

[4] Gesta episc. Leodiensium, c. 61.

[5] Concilium Lateran. IV, c. 3, dans *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 986.

[6] *Mansi*, Concil., T. XXIII, p. 194.

supplices[1], et les Scolastiques inventèrent bientôt des théories pour justifier l'extermination des hérétiques, comme ils en avaient trouvé pour légitimer la dépossession des princes excommuniés[2].

L'Inquisition poursuivit dans le Languedoc l'œuvre de sang de Simon de Montfort, le chef féroce de la croisade prêchée contre les Albigeois. C'est à l'histoire de l'Église de raconter les atrocités qui furent commises dans cette guerre d'extermination, la première qui ait eu la religion pour motif dans l'Église occidentale; l'histoire des dogmes n'a point à s'en occuper, parce que l'hérésie servit seulement de masque à l'ambition, de prétexte à une spoliation odieuse, et qu'au fond, la lutte entre les Albigeois et Simon de Montfort, comme celle des Stedingers[3] contre les croisés de Grégoire IX, fut plutôt politique et civile que religieuse.

C'est encore parmi les sectes populaires du moyen âge qu'il convient, dans notre opinion, de placer les Apostoliques de Cologne, gens de métier, tisserands pour la plupart, qui restaient extérieurement unis à l'Église, mais qui, en secret, rejetaient le serment, le jeûne, la pénitence, l'adoration des saints, les messes pour les morts, le purgatoire, le baptême des enfants, en un mot, tout ce qui n'est pas expressément prescrit dans l'Évangile. Leur vie était pure, de l'aveu de leurs ennemis, et leur plus grand crime était l'esprit antihiérarchique qui régnait parmi eux. Cet esprit dominait peut-être à un plus haut degré encore chez les Fratricelli, qui, bien que disciples de saint François, ne se faisaient point scrupule d'ap-

[1] *Biener*, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitions-Processes, Leipz., 1827, in-8°.

[2] *Thomas d'Aquin*, Secunda Secundæ, Qu. 10, art. 8, 10; qu. 11, art. 3; qu. 12, art. 2.

[3] *Scharling*, De Stedingis, Havn., 1828, in-8°.

pliquer à l'Église romaine les menaces les plus terribles de l'Apocalypse. Convaincus, comme l'abbé de Floris, Joachim (✝ 1202), que le règne du Saint-Esprit allait arriver, ils attendaient le salut du monde d'un nouvel Évangile, l'Évangile éternel, ouvrage apocalyptique sorti du cerveau d'un disciple de Joachim [1], et annonçaient une réforme de l'Église, dans l'année 1260, par deux ordres religieux qui s'adonneraient, l'un à la contemplation et l'autre à la prédication. La rénovation de l'Église, tel était aussi le but que poursuivaient les Flagellants, mais par des moyens très-différents. Pénétrés de l'idée que rien n'est plus agréable à Dieu, plus propre à détourner sa colère et à obtenir la rémission des péchés que la flagellation, ils se mirent, vers le milieu du XIII[e] siècle, à parcourir l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne, en processions nombreuses, chantant le *Stabat mater* ou d'autres cantiques en langue vulgaire et s'administrant rudement la discipline [2]. Ce vagabondage enfanta sans doute de grands abus et de déplorables désordres, mais, d'un autre côté, il développa et entretint la vie religieuse dans le peuple. Clément VI ayant défendu ces processions en 1349, les Flagellants, après avoir bravé longtemps cette défense, finirent par se confondre avec les Bégards ou Béguins, fanatiques d'une autre espèce, qui s'adonnaient exclusivement au culte intérieur et à la prière, comme le faisaient aussi les Lollards. La tendance purement mystique de ces derniers sectaires n'aurait rien offert de dan-

[1] *Joachim*, Expositio Apocalypsis, Venet., 1519, in-fol. — *Échard*, Scriptor. ord. Prædic., T. I, p. 202 et suiv. — Selon d'autres, l'Évangile éternel n'est pas un écrit particulier, mais le recueil des trois ouvrages principaux de l'abbé Joachim, la Concorde du V. et du N. T., le Commentaire sur l'Apocalypse et le Psautier des dix cordes, auxquels un de ses disciples les plus fanatiques aurait mis une Introduction. Voy *Engelhardt*, Der Abt Joachim und das ewige Evangelium, dans ses kirchengesch. Abhandlungen, Erl. 1832, in-8°, n° 1.

[2] *Trithème*, Annal. Hirsaug., S. Gall., 1690, 2 vol. in-fol., T. II, p. 209.

gereux pour la religion et l'ordre public, s'il ne s'était glissé de bonne heure parmi eux d'autres hérétiques, qui professaient des doctrines subversives de toute morale. Tels les Frères du libre esprit, panthéistes mystiques, qui s'unirent aux Béguins dès le XIII[e] siècle, et qui attirèrent sur eux des persécutions si violentes, qu'ils furent forcés, au siècle suivant, de se cacher dans le tiers-ordre de saint François.

De toutes ces sectes sorties du sein du peuple, la plus remarquable par ses principes, la plus intéressante par sa destinée, est sans aucun doute celle des Vaudois, qui se séparèrent d'une Église corrompue pour former une association fraternelle et travailler en commun à la satisfaction de leurs besoins religieux. L'origine du nom de Vaudois n'est pas certaine. On le dérive ordinairement, mais sans preuve suffisante, du nom de Pierre Valdès ou Valdo, riche bourgeois de Lyon, vivant vers 1170, qui aurait distribué sa fortune aux pauvres et se serait soumis, par zèle religieux, à une pauvreté volontaire. De là le nom de Pauvres de Lyon qu'on leur donnait aussi ou qu'ils prenaient volontiers. Les Vaudois étaient des gens simples et honnêtes, qui faisaient de la pratique de la religion la principale affaire de la vie, s'occupant peu de discussions dogmatiques, acceptant l'Évangile tel qu'il était reçu dans l'Église catholique, et ne réclamant que le droit de le lire dans la langue vulgaire, de le prêcher librement et de s'assembler pour leur commune édification. Au point de vue du dogme, ils ne s'éloignaient pas essentiellement de la doctrine orthodoxe ; ils n'admettaient point le dualisme manichéen comme les Albigeois, à qui des écrivains modernes les associent quelquefois sans aucune raison plausible[1], mais — et c'est là ce

[1] *Jas*, De Valdensium sectâ ab Albigensibus bene distinguendâ, Leyde, 1834, in-4°.

qui les rendait particulièrement odieux — ils refusaient toute autorité au clergé et au pape, rejetaient le purgatoire et la théorie scolastique des sept sacrements [1], et n'attachaient aucune importance aux cérémonies de l'Église. Dès **1184**, le concile de Vérone lança contre eux l'excommunication, sans que cette mesure rigoureuse arrêtât les progrès de ces sectaires, qui acquirent sur le peuple une grande influence par leur connaissance de l'Écriture et la pureté de leurs mœurs. Pour les combattre par leurs propres armes, la papauté, comme nous l'avons dit, confirma, en 1216 et en 1223, malgré les défenses récentes du quatrième concile du Latran, les deux ordres mendiants institués par Dominique († 1221) et François d'Assise († 1226), ordres auxquels s'ajoutèrent, quelques années plus tard, ceux des Carmes et des Ermites de saint Augustin. Mais les efforts réunis de ces instruments dociles de la papauté n'empêchèrent pas les Vaudois de se répandre dans le midi de la France et le nord de l'Italie. Les fréquentes persécutions dont ils eurent à souffrir, ne produisirent même d'autre effet, comme cela arrive presque toujours, que de les confirmer dans leurs opinions.

[1] M. Muston, dans son Histoire des Vaudois (T. I, p. 10), n'est point de cet avis. Il pense que les écrits vaudois en langue romane qui tendraient à confirmer cette opinion, ont été altérés par les copistes, vu qu'ils ne s'accordent pas avec les manuscrits les plus anciens. Selon lui, les Vaudois ne contestèrent point à l'Église romaine le nombre des sacrements qu'elle avait admis; ils se contentent, dit-il, d'observer que Jésus-Christ n'en a institué que deux. Soit, mais s'ils admettaient la pénitence, par exemple, comme un sacrement, ils étaient loin d'y attacher la même importance que l'Église romaine, puisqu'ils refusaient au prêtre le droit d'absoudre.

§ 79.

Sectes réformatrices. — Wiclef. — Jean Huss.

Vaughan, The life and opinions of J. de Wycliffe, Lond., 1831, 2 vol. in 8°. — *Engelhardt*, Wykliffe als Prediger, Erlang., 1834, in-8°. — *De Ruever Groneman*, Diatribe in Viclifi, reformationis prodromi, vitam, ingenium, scripta, Traject., 1837, in-8°. — *Lewald*, Die theolog. Doctrin. Wykliffes, dans le Zeitschrift de *Niedner*, an. 1846, cah. 2. — *Jäger*, J. Wykliffe und seine Bedeutung für die Reformation, Halle, 1854, in-8°. — *Æneas Sylvius*, De Bohemorum origine ac gestis, Romæ, 1475, in-fol. — Historia et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, Norimb., 1715, 2 vol. in fol. — *Theobald*, Hussiten-Krieg, Nürnb., 1621, in-4°. — *Lenfant*, Hist. de la guerre des Hussites, Amst., 1731, 2 vol. in-4°; Supplément, par *Beausobre*, Laus., 1735, in-4°. — *A. Zitte*, Lebensbeschreibung des M. J. Huss von Hussinecz, Prag., 1789-90, 2 vol. in-8°. — *Zürn*, J. Huss auf dem Concil. zu Cöstnitz, Leipz., 1836, in 8°. — *Camerarius*, Historica narratio de Fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemiâ, Moraviâ et Poloniâ, Heidelb., 1605, in-8°. — *J.-A. Comenius*, Historia Fratrum Bohemorum, Hallæ, 1702, in-4°. — *Carpzov*, Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder, Leipz., 1742, in-8°. — *E. de Bonnechose*, Les Réformateurs avant la Réforme, Paris, 1844, 2 vol. in-8°.

L'esprit de réforme, qui soufflait sur l'Europe depuis le XIIe siècle, avait tant de puissance qu'à côté des sectes que nous venons de mentionner, il nous serait facile d'en citer d'autres, si leurs doctrines offraient d'ailleurs quelque chose de nouveau, mais elles se rattachent, soit au mysticisme populaire, soit à la spéculation des écoles, et ne paraissent pas avoir exercé une influence notable sur l'opinion publique. Nous croyons donc devoir passer sous silence ces sectes sans importance, pour exposer avec plus de détails les tentatives de réforme faites par deux hommes d'un grand caractère, qui ont agi l'un et l'autre d'une manière plus forte et plus durable sur l'esprit de leurs compatriotes. Nous voulons parler de l'anglais Jean Wiclef († 1384) et du bohême Jean Huss († 1415). Le premier s'attaqua plutôt

à la théologie ecclésiastique, et dirigea contre le purgatoire, la confession auriculaire, le culte des saints et des images, la transsubstantiation, les traits hardis de sa satire ou l'arme acérée du syllogisme ; le second se plaça de préférence sur le terrain de la vie pratique, et alla par conséquent moins avant dans son opposition contre les doctrines de l'Église. De cette différence de tendance, il résulta que le réformateur anglais ne forma pas de secte, les masses ne se passionnant guère pour des questions abstraites, tandis que le réformateur bohême vit en peu de temps se grouper autour de lui une foule de sectateurs enthousiastes, et devint le chef d'un parti religieux qui s'est perpétué jusqu'à nos jours, à travers de nombreuses vicissitudes politiques et religieuses.

Né dans l'Église anglo-saxonne, qui avait su se maintenir, jusqu'à un certain point, indépendante de Rome [1] ; nourri de la lecture des Pères de l'Église, de saint Augustin surtout ; formé à l'art de la dialectique par les écrits d'Aristote, de Roger Bacon et d'Occam, Wiclef, que l'admiration de ses contemporains a surnommé le Docteur évangélique, n'était point encore professeur à l'université d'Oxford, où il ne fut appelé qu'en 1372, lorsqu'il osa prendre en main, contre la cour de Rome et les ordres mendiants qu'il méprisait, la défense des droits du peuple, de l'université, de l'État, en se portant le champion de la cause de l'Évangile et de la science. Son Trialogue [2] offre, sous une forme scolastique, une exposition nette et précise de ses idées. Il y professe le réalisme dans le sens de Platon et la prédestination dans celui d'Augustin ; il y proclame l'autorité absolue

[1] *H. Soames*, The anglo-saxon Church, 2e édit., Lond., 1838, in-8°.
[2] *Wiclef*, Dialogorum libri IV, Basil., 1525, in-4°; nouv. édit., Francf., 1753, in-4°.

de l'Écriture sainte en matière de foi [1]; il y défend l'opinion de Bérenger sur la transsubstantiation, et réduit à deux le nombre des sacrements de l'Église, en rejetant ceux qui ne sont pas fondés sur l'Écriture [2]; il y combat le célibat des prêtres, les abus de la messe; en un mot, il s'y montre le véritable précurseur des Réformateurs du xvie siècle. Cependant ce fut contre la hiérarchie qu'il dirigea ses plus vives attaques. Après les ordres mendiants, qu'il prit à partie, dès 1360, au nom de l'université, vint le tour de la papauté dont il contesta la suprématie en 1367, et qu'il brava plus audacieusement encore, non-seulement en lui refusant le droit de défendre la lecture de la Bible en langue vulgaire, mais en traduisant lui-même la Vulgate en anglais, en 1380, bien qu'il eût déjà été cité, trois ans auparavant, devant le pape Grégoire XI, qui avait condamné dix-neuf de ses propositions. Tant de témérité lui aliéna les sympathies de beaucoup de gens timides, et lui attira une condamnation de la part d'un synode tenu à Londres en 1382 [3]. Exclu de l'université, il se retira dans sa cure de Lutterworth, où il acheva son grand ouvrage, et où il mourut en paix, protégé contre la haine de la hiérarchie par la faveur dont il jouissait auprès du peuple et des grands du royaume. Ce fut seulement après sa mort que le clergé put se venger. Il le condamna coup sur coup, lui et ses doctrines, à Londres, en 1396 et en 1413; à Prague, en 1403 et 1410; à Rome, en 1412, et enfin à Constance, en 1415; mais il n'osa exécuter qu'en 1428 la sentence du concile de Constance, qui ordonnait de brûler ses ossements et de jeter ses cendres au vent.

[1] *Wiclef*, Op. cit., lib. IV, c. 7.
[2] *Ibid.*, lib. IV, c. 1-10, 14, 32.
[3] *Mansi*, Concil., T. XXVI, p. 695.

Lorsque Wiclef mourut, l'opinion publique, dans une grande partie de l'Europe, était hostile à la hiérarchie à tel point que ses maximes ne pouvaient manquer de trouver un très-grand nombre de partisans. Nulle part pourtant les germes que ses ouvrages déposèrent dans les esprits ne se développèrent plus rapidement qu'en Bohême, où le terrain avait d'ailleurs été préparé par les travaux de Conrad Stiekna † 1369) de J. Milicz († 1374) et de Matthias de Janow († 1394). Jean Huss, professeur et prédicateur à Prague, depuis 1402, adopta avec enthousiasme ses principes antimonastiques et anticléricaux, et prit courageusement la défense de ses écrits contre l'archevêque Sbynko, qui les avait fait brûler publiquement en 1410. Huss était, comme Wiclef, prédestinatien en religion et réaliste en philosophie. Cependant il ne s'éloignait des doctrines reçues qu'en un petit nombre d'articles, il admettait même la transsubstantiation en donnant, il est vrai, de ce dogme une définition qui parut suspecte et à juste titre, car il sera toujours difficile de concilier cette doctrine avec le réalisme; aussi s'explique-t-on aisément que ses disciples aient rejeté un changement de substance dans l'eucharistie et combattu le sacrifice de la messe. Au reste, comme nous l'avons déjà dit, Huss s'occupa moins de réformer les croyances que d'abolir les abus criants qui s'étaient introduits dans l'Église. Il accusait le clergé d'avoir altéré la Cène en privant les laïques de la coupe [1]; il censurait vivement les mœurs des prêtres, leur orgueil, leur avarice, leur simonie, leur esprit de rancune, leurs débauches; il condamnait hautement les prétentions du pape, à qui il appliquait la qualification d'Antechrist; il blâmait avec sévérité le culte de la

[1] *Huss*, De sanguine Christi sub specie vini a laïcis sumendo, dans l'Hist. et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, T. I, p. 42.

ge et des saints [1]; enfin il s'élevait avec énergie contre le trafic immoral des indulgences [2]. Dès 1413, le pape Jean XXIII — ce fameux Balthasar Cossa qui avait acheté la tiare du produit de ses courses sur mer — répondit à ses attaques en le frappant d'excommunication et en mettant la ville de Prague en interdit. Huss en appela du pape au Christ et poursuivit intrépidement son œuvre. Sur ces entrefaites s'ouvrit le concile de Constance. Cité à y comparaître, il hésita d'autant moins à obéir que l'inquisiteur Nicolas, évêque de Nazareth, lui avait donné par-devant notaire une attestation d'orthodoxie, et que l'empereur lui avait accordé un sauf-conduit en bonne forme [3]; mais le concile, après lui avoir fait subir plusieurs interrogatoires, dans lesquels il montra une admirable fermeté et une fidélité inébranlable à ses opinions, le condamna à être brûlé vif, ainsi que son ami Jérôme de Prague, sous l'abominable prétexte que l'on n'est pas tenu de garder sa foi à un hérétique [4].

Cette odieuse violation du droit des gens souleva une indignation générale en Bohême. Le curé de Prague, Jacob de Misa, dit Jacobelle († 1429), qui avait embrassé la doctrine de Huss et qui, avec son approbation, avait déjà rendu la coupe aux laïques, se sépara ouvertement d'une Église parjure et organisa ses innombrables sectateurs en communauté distincte [5]. Malheureusement les Hussites ne tardèrent pas à se diviser. Les grossiers et fanatiques Taborites, qui ne voulaient accepter que les dogmes et les rites clairement enseignés dans la Bible,

[1] *Huss*, De mysterio iniquitatis Antichristi, c. 23.
[2] *Huss*, Tractatus de Ecclesiâ, c. 8-15, dans l'Historia et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, T. I, p. 243 et suiv.
[3] Historia et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, T. I, p. 2-3.
[4] *Von der Hardt*, Concil. Constant., T. IV, p. 521.
[5] *Ersch* et *Gruber*, Encyclop., art. Jakaubek.

qui poussaient l'ascétisme jusqu'à se refuser toute espèce de plaisirs mondains, et qui finirent par se perdre dans des rêveries apocalyptiques, comme la plupart des mystiques du moyen âge [1], inondèrent la Bohême de sang, sous les ordres du terrible Ziska et des deux Procope, jusqu'à leur défaite complète par les Calixtins, en 1434. Ces derniers, appelés aussi Utraquistes, s'en tenaient aux enseignements de Huss et de Jacobelle, et se contentaient de réclamer la libre prédication du pur Évangile, la communion sous les deux espèces, l'abolition du pouvoir temporel du clergé, la diminution de ses richesses et son retour à la vie apostolique, enfin la répression par l'autorité compétente, c'est-à-dire évidemment par les tribunaux civils, des péchés mortels et spécialement des péchés publiquement commis par les prêtres, ainsi que de tous les désordres contraires à la loi de Dieu [2]. Ils ne tardèrent pas à se rapprocher des Catholiques, qui leur accordèrent, dès 1433, une partie de leurs demandes [3], s'allièrent même avec eux et tournèrent leurs armes contre les Taborites; mais ils n'eurent point à se louer beaucoup de la reconnaissance du pape ni de l'empereur. Ils se maintinrent cependant comme Église dissidente jusqu'en 1620, à travers de nombreuses luttes, qui se compliquèrent de trop d'intérêts politiques et nationaux pour que nous puissions en parler ici.

On regarde assez généralement comme les descendants des anciens Taborites, qui disparurent comme parti politique en 1453 seulement, les Frères Bohêmes, qui s'établirent, cette

[1] *L. Brzczyna*. Diarium belli hussitici, dans les Reliquiæ manuscriptorum de *Ludewig*, T. VI, p. 155 et suiv.
[2] *Lydius*, Waldensia, Rott. et Dord., 1616-17, 2 vol. in-8°.
[3] *Mansi*, Concil., T. XXX, p. 692.

même année, dans la seigneurie de Lititz, appartenant à George Podiebrad, et qui s'y constituèrent en Église distincte en 1457 sous le nom d'Unité des Frères. Les persécutions qu'ils eurent à subir de la part des Calixtins, contribuèrent à consolider la petite communauté, qui modifia, en 1467, sa discipline sur le modèle des églises apostoliques, et abolit une foule de rites et de cérémonies d'invention plus ou moins moderne. En fait de dogmes, l'Unité des Frères Bohêmes s'éloigna moins des doctrines dominantes ; elle se contenta de rejeter la transsubstantiation, le purgatoire, auquel Jacobelle croyait encore [1], et surtout l'adoration des saints [2].

[1] *Jacobelle*, De purgatorio animarum post mortem, dans les Monumenta mædii ævi de *Walch*, T. I, fasc. 3, p. 1 et suiv.

[2] *Köcher*, Die drey letzten und vornehmsten Glaubensbekenntnisse der böhmischen Brüder, Frankf., 1741, in-8°.

QUATRIÈME PÉRIODE

DEPUIS LA RÉFORME JUSQU'À NOS JOURS.

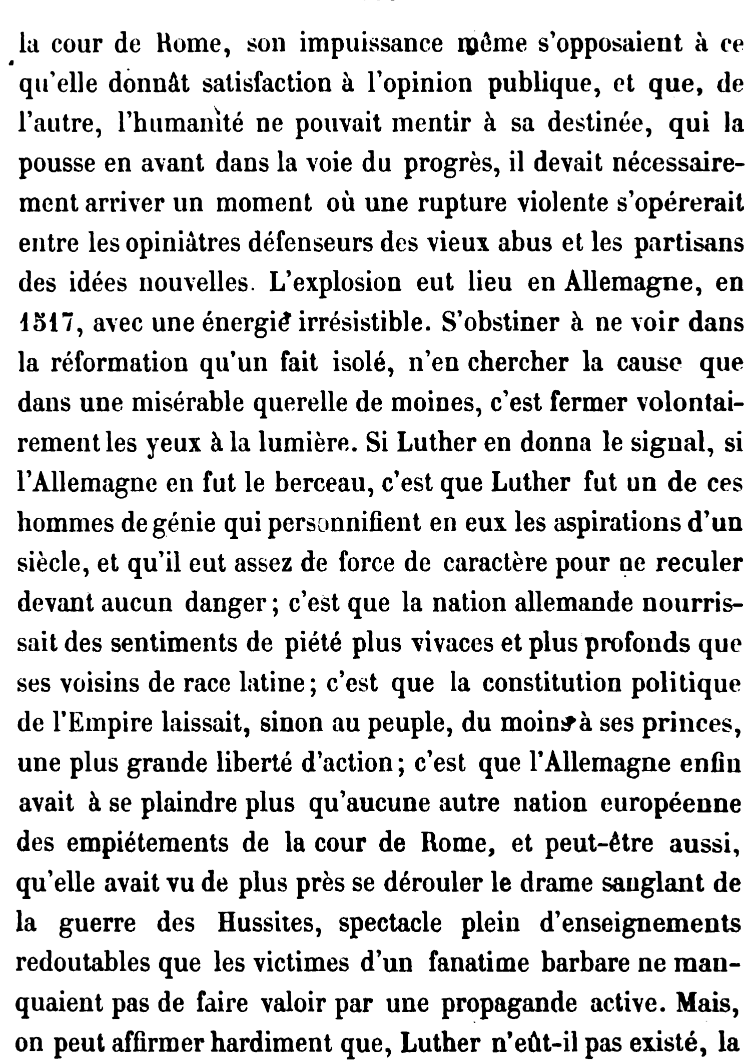
---

§ 80.

Nécessité d'une réforme religieuse.

L'histoire des dogmes prouve, comme celle de la philosophie, que, dès la fin du xv[e] siècle, le moment était venu pour la raison humaine de rentrer en possession de ses droits imprescriptibles. Un esprit d'opposition presque général contre l'Église romaine s'était répandu dans l'Europe civilisée et avait donné naissance à une multitude de sectes; de tous côtés, des voix imposantes s'élevaient pour réclamer une réforme, dont les agents de la papauté eux-mêmes reconnaissaient la nécessité et l'urgence [1]. Or comme, d'un côté, les intérêts de

[1] Dans un écrit où il s'efforçait de réfuter André, archevêque de Laybach en Carinthie et cardinal, mort en prison à Bâle en 1484, Henri Institoris, inquisiteur de la foi dans la Haute-Allemagne, laissa échapper cet aveu : Clamat mundus pro concilio : sed quomodo congregabitur, ubi dispersi sunt lapides sanctuarii, et obscuratum est aurum, mutatus est color optimus... Ecclesiam per concilium reformare non poterit omnis humana facultas : sed alium modum Altissimus procurabit, nobis quidem pre-



la cour de Rome, son impuissance même s'opposaient à ce qu'elle donnât satisfaction à l'opinion publique, et que, de l'autre, l'humanité ne pouvait mentir à sa destinée, qui la pousse en avant dans la voie du progrès, il devait nécessairement arriver un moment où une rupture violente s'opérerait entre les opiniâtres défenseurs des vieux abus et les partisans des idées nouvelles. L'explosion eut lieu en Allemagne, en 1517, avec une énergie irrésistible. S'obstiner à ne voir dans la réformation qu'un fait isolé, n'en chercher la cause que dans une misérable querelle de moines, c'est fermer volontairement les yeux à la lumière. Si Luther en donna le signal, si l'Allemagne en fut le berceau, c'est que Luther fut un de ces hommes de génie qui personnifient en eux les aspirations d'un siècle, et qu'il eut assez de force de caractère pour ne reculer devant aucun danger; c'est que la nation allemande nourrissait des sentiments de piété plus vivaces et plus profonds que ses voisins de race latine; c'est que la constitution politique de l'Empire laissait, sinon au peuple, du moins à ses princes, une plus grande liberté d'action; c'est que l'Allemagne enfin avait à se plaindre plus qu'aucune autre nation européenne des empiétements de la cour de Rome, et peut-être aussi, qu'elle avait vu de plus près se dérouler le drame sanglant de la guerre des Hussites, spectacle plein d'enseignements redoutables que les victimes d'un fanatime barbare ne manquaient pas de faire valoir par une propagande active. Mais, on peut affirmer hardiment que, Luther n'eût-il pas existé, la

nunc incognitum licet heu pro foribus existat, ut ad pristinum statum Ecclesia redeat. Voy. *P. Numagen*, Gesta archiepiscopi Craynensis, dans *Hottinger*, Hist. eccles. N. T., Tig., 1655-67, 9 vol. in-8°, sæcul. XV, p. 413. Voyez aussi d'autres témoignages, en grand nombre, rapportés dans notre article : Les Réformateurs du XVI° siècle, organes de l'opinion publique, imp. dans le T. III du Bulletin de la société de l'Histoire du protestantisme français.

Réforme ne s'en serait pas moins faite un peu plus tôt ou un peu plus tard, soit en Allemagne, soit en Angleterre, en France ou ailleurs.

§ 81.

Bienfaits de la réforme.

Les écrivains catholiques, oubliant que l'Église chrétienne s'est séparée, elle aussi, de la Synagogue dans le siècle apostolique, blâment, comme une témérité damnable, le schisme protestant, tandis que ce schisme est regardé comme un des événements historiques les plus heureux et les plus féconds par les hommes supérieurs aux préjugés d'une éducation cléricale. La Réforme a ranimé, en effet, dans une grande partie de l'Europe la vie chrétienne qui s'éteignait; elle a préparé le triomphe du principe de la liberté sur celui de l'autorité et ouvert ainsi la voie à tous les progrès; elle a replacé la religion sur son terrain véritable en proclamant l'Écriture, interprétée par la raison, seule règle de la foi. Elle n'a point eu, elle ne pouvait avoir la prétention d'établir une religion nouvelle, et ce qui le prouve incontestablement, c'est que, outre la Bible, elle a accepté les décisions des conciles œcuméniques des cinq premiers siècles; elle n'a jamais songé à recommencer le long travail qui avait fait du christianisme un corps complet et systématique de doctrines arrêtées. Toute son ambition s'est bornée à élaguer de la religion catholique romaine ce qui, à son sens, était incompatible avec l'Écriture, à faire un choix plus ou moins judicieux parmi les dogmes formulés dans les premiers siècles, à les exposer sous un nouveau jour, à les étayer de preuves nouvelles, à en tirer de

nouvelles applications. De ce travail d'épuration, exécuté à la lumière du libre examen, devaient naître des systèmes nouveaux, qui, à leur tour, ont dû subir de nombreuses et fréquentes transformations. Ce sont ces variations du protestantisme qu'il s'agit de faire ressortir dans une histoire des dogmes chrétiens. Le tableau en sera un peu monotone, car, depuis la Réforme, les mêmes idées se reproduisent sous d'autres formes, et les controverses roulent constamment dans le même cercle; mais il sera instructif, parce que ce sont ces variations mêmes qui jalonnent la route des progrès de l'esprit humain.

§ 82.

Luther et Zwingle.

J.-G. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsres protestantischen Lehrbegriffs von der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, Leipz., 1791-1800, 7 vol. in-8°. — *Marheineke*, Geschichte der deutschen Reformation bis 1555, Berlin, 1831 et suiv., 4 vol. in-8°. — *Ranke*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Berlin, 1839-43, 5 vol. in-8°, — *Dieckhoff*, Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, dans le Deutsche Zeitschrift für christ. Wissensch. und christ. Leben, mai 1852, n°s 18 et 19.

La cause immédiate du schisme entre Rome et l'Allemagne fut la vente des indulgences ordonnée par le pape Léon X et attaquée presque simultanément par Luther († 1546) et Zwingle († 1531), par le premier dans 95 thèses qu'il fit afficher à Wittenberg en 1517, par le second dans 67 thèses qu'il publia en 1523. Un intervalle de six années à peine sépare donc ces deux protestations contre un des abus les plus criants et les plus pernicieux de l'Église, mais dans ce court laps de temps, la Réforme avait déjà fait des pas de géant. Luther, dans ses

thèses, se montre encore le fils humble et soumis de l'Église romaine, dont il ne se sépara ouvertement, on le sait, que trois ans plus tard, le 10 décembre 1520, par un acte d'une grande audace ; à l'exception des indulgences, il ne condamne rien, absolument rien, ni dans les doctrines, ni dans les institutions du catholicisme. Zwingle, au contraire, passe en revue dans les siennes tout ce que l'on avait à reprocher à l'Église dominante, et demande hautement une réforme d'après le modèle de l'Église apostolique. Le progrès était considérable, et ce qui serait inexplicable dans cette hypothèse soutenue par les écrivains catholiques, que la Réforme ne fut, dans l'origine, que la révolte d'un moine contre le siége de Rome, c'est que ce progrès se fit malgré les incertitudes de Luther. Ce grand homme, en effet, ne se rendit pas d'abord un compte exact de ce qu'il lui était permis d'entreprendre. Jusqu'où irait-il dans ses antithèses ? Devait-il se contenter de demander la réforme des abus ou bien attaquer le système ecclésiastique lui-même, et, dans ce cas, était-ce aux rites, à la discipline, aux dogmes qu'il convenait de s'en prendre ? Il n'était pas mieux fixé sur la nature des rapports entre l'Église et l'État, entre les magistrats et le peuple. Courbé sous le joug de la tradition, il craignait de déterminer les limites de la liberté chrétienne ou les droits des individus ; il n'osait rien décider ni sur le canon ni sur le mode d'interprétation de l'Écriture. C'est que les questions de principes n'agitaient point encore la conscience chrétienne. La Réforme fut donc essentiellement pratique ; elle s'attacha de préférence à l'anthropologie et à la sotériologie, laissant de côté les dogmes métaphysiques et les acceptant tels qu'ils avaient été formulés par les conciles généraux. On ne saurait reprocher à Luther ses hésitations, quoiqu'elles aient été un mal véritable pour

l'Église protestante. C'est surtout sa dogmatique qui offre un caractère frappant d'indécision; tout y est vague, incertain, si peu précis que l'on a vainement essayé de tirer de ses œuvres un corps systématique de doctrines [1]. Ses plus chauds partisans ont dû reconnaître que ses définitions sont peu exactes au point de vue de la théologie du siècle suivant, et ses adversaires n'ont pas manqué de relever dans ses écrits d'assez nombreuses contradictions [2]. Pourquoi ne pas en convenir? Luther fut un génie puissant, un prophète inspiré par une foi ardente, un chrétien intrépide en face du danger, mais il ne fut point un théologien dans le sens propre du mot.

§ 83.

Église luthérienne.

Dans aucune autre question, Luther ne se contredit d'une manière plus regrettable que dans celle du libre examen. Après avoir largement usé lui-même d'un droit inhérent à la raison humaine, après avoir proclamé la liberté des opinions en faisant appel aux convictions individuelles, il osa entreprendre de renfermer le mouvement des esprits dans des

[1] C'est ce qu'a tenté de faire nommément *J.-H. Majus*, professeur à Giessen, dans son ouvrage intitulé Lutheri Theologia pura et sincera, ex viri divini scriptis universis, maximè tamen latinis, per omnes fidei articulos digesta et concinnata, Francof., 1709, in-4°.

[2] Les Œuvres de Luther ont eu cinq éditions successivement augmentées. La première fut faite à Wittenberg en 12 vol. allem. (1539-1559) et 7 vol. lat. (1545-1558); la seconde, à Iéna en 8 vol. allem. (1555-1558) et 4 lat. (1556-1558), avec deux vol. de suppl. publiés par Aurifaber à Eisleben (1564-1565); la troisième, à Altenburg en 10 vol. allem. (1661-64); la quatrième, à Leipzig en 22 vol. (1729-1740), et la dernière, celle de Walch, à Halle en 24 parties (1740-1753). On peut regarder comme un suppl. à cette dernière édit. la collection de Lettres de Luther publiée par de Wette, Berlin, 1825-1828, en cinq vol, in-8°, auxquels Seidemann a ajouté un 6° vol., Berlin, 1856, in-8°.

bornes infranchissables et de fixer la doctrine par des formules précises; bien plus, tremblant d'être accusé de favoriser la révolte des Anabaptistes, il se hâta de soumettre son Église aux princes qui s'en étaient déclarés les protecteurs. Ces derniers, profitant de l'occasion qui leur était offerte d'étendre leur autorité, acceptèrent avec empressement la juridiction ecclésiastique, et ce fut ainsi que la Réforme, loin de hâter l'affranchissement de l'humanité, riva d'abord ses chaînes en accroissant démesurément les prérogatives des souverains. « Elle rétablit de ses propres mains, comme le dit M. Matter, ce règne de la scolastique, ces dogmes consacrés et ces formulaires invariables qu'elle avait tant censurés. Toutes les questions qu'elle était venue affranchir, elle les enchaîna à des professions de foi enregistrées dans les chancelleries et protégées par la police. Partout, à Genève comme à Londres, à Leyde comme à Wittenberg, elle reprit ce code d'intolérance qu'elle avait jeté dans sa première colère, et décréta de nouveau jusqu'à cette peine de mort qu'elle avait combattue avec tant de raison. » En agissant avec cette inconséquence, les Réformateurs oublièrent que Dieu, la Sainteté absolue et l'Intelligence suprême, ne peut prendre plaisir qu'à un culte librement offert, et en faisant consister l'essence de la religion dans la croyance aveugle en certaines formules dogmatiques ou dans la pratique machinale de certains rites, ils rétrogradèrent vers le catholicisme, auquel conduit logiquement le dogmatisme, fidèle à ses principes [1].

Le premier pas que la Réforme fit dans cette voie fatale est marqué par la Confession d'Augsbourg [2], qui fut présentée,

[1] *Matter*, Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris, 1836, in-8°, T. I, p. 190.
[2] Confessio Augustana, 1530; dern. édit., Cassel, 1855. — *Salig*, Hist. der Augs

le 25 juin 1530, à l'empereur Charles-Quint. Ce document célèbre est très-propre à faire connaître les vrais rapports de l'Église protestante avec l'Église romaine à cette date. On y chercherait en vain un système complet de dogmatique protestante ; la plupart des dogmes y sont passés sous silence, comme étant communs aux deux Églises ; on y insiste presque exclusivement sur les doctrines au sujet desquelles les Protestants ne voulaient point être confondus avec d'autres sectaires, et en général il y règne un désir évident de conciliation. Les Protestants se regardaient encore comme membres de l'Église catholique, et voilà pourquoi des vingt-huit articles dont la Confession d'Augsbourg se compose, aucun n'attaque directement la papauté. Ce fut seulement sept ans plus tard, en 1537, qu'elle fut prise à partie dans les Articles de Smalcade[1], composés par Luther et approuvés par l'assemblée des princes protestants, articles où sont exposés quatre points de doctrine, relatifs à l'office et à l'œuvre du Christ, sur lesquels aucune concession n'est possible, et quinze articles sur lesquels la discussion peut s'établir. Ainsi les Articles de Smalcade ne présentent pas non plus un système rigoureux de dogmatique. L'Église protestante cependant en possédait un depuis longtemps. Nous voulons parler des Lieux communs de théologie publiés dès 1521[2] par Mélanchthon († 1560), esprit plus philosophique que Luther et humaniste plus habile, renommé surtout par son caractère doux, modéré, conciliant, ennemi des disputes et disposé aux plus larges concessions dans l'intérêt

purg. Confession, Halle, 1730-35, 3 vol. in-4°. — *Hane*, Hist. critica August. Confessionis, 1732, in-4°. — *Rudelbach*, Histor.-krit. Einleitung in die Augsb. Confession, Dresde, 1841, in-8°.

[1] *Salten*, Diss. hist. de Articulis Smalcaldicis, Regiom., 1729, in-4°.

[2] *Mélanchthon*, Loci communes rerum theologicarum, sive hypotyposes theologicæ, Wittenb, 1521, in-4° et in-8°. Ce titre fut modifié dans les édit. subséquentes, qui sont au nombre de plus de cent.

de la paix [1]. Son travail, qui a été, avec le temps, amélioré et pour le fond et pour la forme, est regardé à juste titre comme la véritable base du système luthérien. Luther l'avait en grande admiration ; il l'appelait un livre invincible, digne de passer à l'immortalité et de figurer dans le canon ecclésiastique. Pourtant il n'est point complet ; on y remarque plusieurs lacunes, sans doute volontaires, qui n'ont été comblées qu'après la mort de l'auteur, en sorte qu'il faut descendre jusqu'à la fin du XVII[e] siècle pour trouver dans l'Église luthérienne un exposé complet et systématique de ses doctrines.

§ 84.

Symboles luthériens.

J.-G. Walch, Introductio in libros symbolicos Ecclesiæ lutheranæ, Ienæ, 1732, in-4°. — *Semler*, Apparatus ad libros symbolicos Eccles. lutheranæ, Halæ, 1775, in-8°. — *Büsching*, Untersuch. wenn und durch wen der freien evangel. Kirche zuerst die symbol. Bücher sind aufgelegt worden? Berlin, 1789, in-8°. — *Hahn*, Der symbol. Bücher der evangel. Kirche Bedeutung und Schicksale, Stuttg., 1833, in-8°. — *Höfling*, De symbolorum naturâ, necessitate, auctoritate et usu, Erl., 1835, in-8°. — *C.-G. Johannsen*, Die Anfänge des Symbolzwanges unter den Protestanten, Leips., 1847, in-8°.

Après la mort de Luther, Mélanchthon, l'homme sans contredit le plus éminent de l'Église luthérienne, semblait appelé

[1] Le 6 juillet 1530, il écrivait au légat Campegius : Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesiâ romanâ... Parati sumus obedire Ecclesiæ romanæ, modo ut illa pro suâ clementiâ, quâ semper erga omnes gentes usa est, pauca quædam vel dissimulet, vel relaxet, quæ jam mutare nequidem si velimus queamus. Le lendemain, il lui écrivait encore : Paucis rebus vel condonatis, vel dissimulatis posset constitui concordia, videlicet si nostris utraque species cœnæ Domini permitteretur, si conjugia sacerdotum et monachorum tolerarentur. Hoc si apertè concedi non videretur utile, tamen prætextu aliquo dissimulari posset, videlicet quo res extrahatur, donec synodus convocetur. Voy. ses Epistolæ, Halle, 1834-39, 6 vol. in-4°, T. II, p. 170, 173. Il était difficile de se montrer moins exigeant.

à le remplacer à la tête du parti protestant; mais les Luthériens rigides ne tardèrent pas à s'élever contre lui, en l'accusant d'abandonner par timidité les principes de leur maître. Quelque estime que l'on éprouve d'ailleurs pour Mélanchthon, il faut avouer qu'il se montra en plus d'une circonstance disposé à faire aux Catholiques des concessions si excessives que les zélés partisans de la Réforme avaient le droit de s'en inquiéter, et que son ardent désir de rétablir au moins l'union et la concorde entre les différentes branches de l'Église réformée le poussa à des actes que nous ne qualifierons pas d'hypocrites, quoiqu'ils portent une sérieuse atteinte à la dignité et à la sincérité de son caractère. Qui pourrait, par exemple, l'approuver d'avoir, de son propre chef, modifié, en 1536, l'article X de la Confession d'Augsbourg et d'en avoir retranché ces mots : Ils désapprouvent ceux qui enseignent autrement [1]? Sans doute ses intentions étaient pures, puisqu'il voulait amener un rapprochement entre les Luthériens et les Sacramentaires, et sa rédaction était plus libérale, plus chrétienne que la rédaction primitive; mais avait-il le droit d'altérer un document public qui n'était pas son œuvre exclusive, puisqu'au fond il n'avait fait que reproduire, sous une forme nouvelle, les XVII articles dogmatiques présentés, en 1529, par Luther aux princes assemblés à Schwabach, puis, en 1530, à l'électeur de Saxe à Torgau, en y ajoutant, il est vrai, IV articles dogmatiques, VII articles polémiques contre les abus de l'Église, un prologue et un épilogue, avec l'approbation

[1] Confess. August., art. 10 : De cœnâ Domini docent, quod corpus et sanguis Christi verè adsint et distribuantur vescentibus in cœnâ Domini et improbant secus docentes. Mélanchthon remplaça cet article par celui-ci : De cœnâ Domini docent, quod cum pane et vino verè exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in cœnâ Domini. Voy. Conf. August. Articuli fidei, c. 10, dans le Corpus et syntagma confessionum fidei, Gen., 1622, in-4°, Pars II, p. 1 et suiv.

de Luther, de Jonas et de Bugenhagen [1]. Il ne réussit qu'à se faire accuser de cryptocalvinisme par les Luthériens rigides, qui blâmèrent avec non moins de sévérité son empressement à signer, en 1548, l'Intérim de Leipzig [2], bien qu'il ne l'eût accepté qu'avec des modifications qui maintenaient les doctrines essentielles du luthéranisme et n'abandonnaient aux exigences du parti catholique que la hiérarchie et les rites ecclésiastiques. De ce désaccord naquit, dès 1548, la controverse adiaphoristique, qui se compliqua de disputes sur la Cène (1540), la descente aux enfers (1549), la justification (1550), les bonnes œuvres (1551), le libre arbitre (1556), la Loi et l'Évangile (1556), le péché originel (1560), la prédestination (1561). La lutte fut ardente et une foule de théologiens y prirent part. Parmi les plus célèbres combattants se signalèrent Agricola († 1566), chef des Antinomiens [3], ainsi nommés parce qu'ils rejetaient la Loi pour ne prêcher que l'Évangile; — Flacius Illyricus († 1575), l'Achille du luthéranisme, qui soutint contre Strigel († 1569) que le péché originel est la substance de l'homme, et qui, pour éviter le sémipélagianisme, se jeta dans le manichéisme [4]; — A. Osiander († 1552), qui affirmait que le Fils de Dieu serait venu dans le monde lors même qu'Adam n'eût pas péché [5]; — le turbulent Stankarus († 1574), qui mourut antitrinitaire [6]; — G. Major († 1574), chef des Synergistes, qui défendit le mérite des œuvres contre Ams-

[1] *Weber*, Geschichte der Augsb. Confession, Frankf., 1783-84, 2 vol. in-8°.

[2] *Bieck*, Das dreyfache Interim, Leipz., 1721, in-8°. — *Schmid*, Historia interimistica, Helmst, 1730, in-8°.

[3] *Nitzsch*, De antinomismo J. Agricolæ, Witt., 1804, in-4°. — *Elwert*, De antinomiâ J. Agricolæ Islebii, Tur., 1836, in-8°.

[4] *Ritter*, M. Fl. Illyrici Leben und Tod, Frankf., 1725, in-8°. — *Otto*, De Victorino Strigelio, liberioris mentis in Ecclesiâ lutheriâ vindice, Iena, 1843, in-8°.

[5] *Wigand*, De Osiandrismo, 1586, in-4°.

[6] *Stankarus*, De trinitate et mediatore, Cracov., 1562, in-8°.

dorf († 1565), qui le niait [1]. Ce fut dans le fol espoir de mettre un terme à toutes ces querelles que six théologiens, J. Andreæ († 1590), M. Chemnitz († 1586), N. Selneccer († 1592), D. Chrytræus († 1600), A. Musculus († 1581) et Ch. Körner († 1594), réunis dans le couvent de Kloster-Bergen, en 1577, dressèrent un nouveau symbole, la fameuse Formule de Concorde qui n'eut d'autre résultat que de jeter entre les partis un nouveau ferment de discorde [2], un grand nombre d'églises, notamment celles de la Suède, du Danemark, de la Prusse, du Holstein, de la Poméranie, de la Basse-Saxe, ayant refusé d'y souscrire [3]. Le but que l'on s'était proposé n'ayant point été atteint, on eut recours à des moyens plus énergiques pour établir dans l'Église protestante une unité de croyances impossible, et l'on vit avec étonnement l'orthodoxie luthérienne émettre des prétentions aussi exagérées, pour le moins, que celles de l'Église romaine.

Luther n'avait jamais prétendu attribuer aux Symboles une autorité absolue et invariable. Nous ne voulons point, écrivait-il en 1528, promulguer de nouvelles décrétales; nous voulons seulement présenter une exposition historique de notre foi [4]. C'est dans le même esprit que la Formule de Concorde avait déclaré encore qu'à l'Écriture sainte seule appartient le droit

[1] *Amsdorf*, Dass die Propositio, gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre, christliche Propositio sey, 1559, in-4°.— *Bayle*, Diction., art. Synergistes.

[2] *Hospinien*, Concordia discors, Zurich, 1607, in-fol. — *Hutter*, Concordia concors, Witt., 1614, in-4°.

[3] Les livres symboliques de l'Église luthérienne, au nombre desquels les Luthériens rigides placent cette Formule (mise au jour en 1580), comprennent, outre les anciens Symboles œcuméniques, la Confession d'Augsbourg (1530) et son Apologie (1531), les Articles de Smalcalde (1537) et les deux Catéchismes de Luther (1529). Le recueil de ces symboles a été publié plusieurs fois en allemand et en latin, notamment par *Rechenberg*, sous le titre de Liber Concordiæ, Lips , 1678, in-8°.

[4] *Luther*, Vorrede zum Visitationsbüchlein, Witt., 1528, in-4°.

de juger les controverses [1]. Mais, d'un autre côté, dès 1533, afin de prévenir l'intrusion des Antitrinitaires dans l'Église luthérienne, on avait imposé aux pasteurs entrant en fonctions la signature de la Confession d'Augsbourg, et quinze ans plus tard, après l'assemblée de Brunswick tenue en 1548, on donna à l'autorité des livres symboliques une extension démesurée, en les proclamant règle de foi non-seulement pour les pasteurs, mais pour les simples fidèles, et en leur attribuant une sorte d'infaillibilité dans l'interprétation des Livres saints. C'était dépasser, et de beaucoup, l'Église romaine dans laquelle l'autorité des symboles le cède toujours à celle de la Parole vivante de l'Église universelle, et si l'on songe que, dès la fin du XVI[e] siècle, ces symboles reçurent des princes une valeur politique, juridique et civile, qu'ils devinrent loi de l'État, on sera forcé de reconnaître que l'Église protestante était retombée sous un joug plus pesant que celui qu'elle avait brisé. Mais il était heureusement impossible que cet état de choses — dont les Catholiques profitèrent habilement pour reconquérir en partie le terrain qu'ils avaient perdu — se prolongeât longtemps. Une Église, qui, comme l'Église protestante, se fonde sur une foi libre et raisonnée, et qui n'exclut, par conséquent, ni la réflexion individuelle, ni les investigations de la science, ne pourra jamais, à moins de

[1] Formula Concordiæ, éd. Rechenberg, Epitome, p. 572 : Sola Sacra Scriptura (tum Veteris, tum Novi Testamenti) judex, norma et regula cognoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an verò falsa sint. Cetera autem symbola (præter sacra œcumenica, confessio Augustana non mutata, apologia, art. Smalcaldici et catechismi Lutheri) et alia scripta (sive Patrum sive Neotericorum) non obtinent auctoritatem judicis : hæc enim dignitas solis sacris literis debetur : sed duntaxat pro religione nostrâ testimonium dicunt eamdemque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacræ literæ in articulis controversis in Ecclesiâ Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectæ et explicatæ fuerint et quibus rationibus dogmata cum S. Scripturâ pugnantia rejecta sint.

renier le principe qui fait sa force et de se suicider, comprimer l'essor des esprits spéculatifs et maintenir dans son sein 'uniformité des doctrines. Aussi, malgré les rigueurs des Orthodoxes, qui s'appuyaient sur les princes temporels, jaloux de se montrer dignes du sacrifice que l'Église luthérienne leur avait fait de son indépendance, les controverses continuèrent-elles avec plus d'aigreur et d'emportement que jamais, non-seulement entre les Luthériens et les Calvinistes, mais entre les Luthériens eux-mêmes, jusqu'à ce que les malheurs de la guerre de Trente Ans vinrent faire cruellement sentir à tous leur inconcevable folie. La paix de Westphalie, qui accorda la liberté de conscience aux Catholiques, aux Luthériens et aux Calvinistes, mit un terme à ces disputes ou en diminua au moins la violence, et en assurant l'indépendance aux diverses opinions, en affranchissant la théologie du contrôle des gouvernements, elle rouvrit la carrière au progrès.

§ 85.

Réaction contre le dogmatisme luthérien.

Walch, Hist.-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-luther. Kirche, Iena, 1730-39, 5 vol. in-8°. — *Kahnis*, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, Leipz., 1854, in-8°. — *K. Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 2° édit., Leipz., 1857, in-8°.

Devenu dogmatique, scolastique et hiérarchique à sa manière, le luthéranisme, au commencement du XVII° siècle, ne voyait de salut possible que dans l'acceptation de ses symboles et ne faisait consister la foi sanctifiante, base mystique de la théologie de Luther comme de la théologie de saint

Paul, que dans le respect de la lettre. Ce dogmatisme étroit, inintelligent, antiévangélique, ce catholicisme inconséquent arrêta non-seulement le développement de la Réforme, mais il aurait assurément fini par étouffer toute vie dans une Église qui avait montré à son origine tant de vitalité, s'il n'avait eu à lutter contre une énergique opposition, qui l'empêcha de retomber dans ce que Kant appelle le fétichisme et le despotisme clérical. Car, dit ce grand philosophe, partout où une foi positive et despotiquement arrêtée forme la loi fondamentale et souveraine, domine un clergé qui croit pouvoir se passer de la raison et même de l'érudition, parce qu'il se regarde comme le seul dépositaire et l'interprète exclusif des volontés du législateur invisible, comme le dispensateur des mystères et des grâces de la religion [1]. Cette vigoureuse opposition revêtit une quadruple forme, elle se manifesta comme syncrétisme, comme mysticisme et piétisme, comme philosophie et comme rationalisme.

§ 86.

Syncrétisme.

Calov, Historia syncretistica, Witt., 1682, in-4°. — *Henke*, G. Calixtus und seine Zeit, Halle, 1833, in-8°. — *Gass*, G. Calixt und der Syncretismus, Breslau, 1846, in-8°. — *H. Schmid*, Geschichte der synkret. Streitigkeiten, Erl., 1846, in-8°. — *Planck*, Geschichte der protestantischen Theologie seit der Konkordienformel, Gött., 1831, in-8°.

Professeur à l'université de Helmstædt, où s'agita, vers le même temps, entre Dan. Hoffmann et J. Martini [2], la ques-

[1] *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, dans ses Werke, édit. de *Rosenkranz*, T. X, p. 211-218.
[2] *Hoffmann*, De Deo et Christo, Helmst., 1598, in-4°.— *Martini*, Vernunftspiegel, Witt., 1618, in-8°.

tion fondamentale de l'usage de la raison en matières théologiques, G. Callisen, plus connu sous le nom de Calixte (†1656), voulut essayer d'atteindre par d'autres moyens le but que les Luthériens rigides avaient manqué avec leurs symboles. Théologien savant, esprit subtil, dialecticien habile, penseur libéral plus qu'aucun autre théologien de son temps, il mit ses talents éminents au service d'une noble cause, en s'efforçant de fonder entre les diverses communions chrétiennes une véritable paix de religion et de convertir la haine qu'elles se portaient en amour et en support mutuel [1]. Pour obtenir un résultat si désirable, il proposa de restreindre au prétendu Symbole des Apôtres [2] les articles essentiels de la foi chrétienne et de laisser les opinions parfaitement libres sur tout le reste. Dans son sentiment, toutes les églises particulières étaient membres de la vraie Église, et toutes avaient conservé pure une portion assez considérable de la vérité pour que leurs sectateurs pussent y faire leur salut, s'il menaient une vie intègre et vertueuse. Ces idées si larges ne naissaient pas chez lui d'une coupable indifférence religieuse; car s'il admettait que les doctrines essentielles du christianisme se retrouvent dans toutes les communions, il était loin de nier qu'elles n'y fussent plus ou moins obscurcies par des abus et qu'on ne rencontrât dans telle Église plutôt que dans telle autre la véritable vie chrétienne.

Des opinions aussi libérales ne pouvaient être goûtées par les zélateurs d'aucun parti; cependant ce qui irrita surtout contre lui les Luthériens orthodoxes, c'est qu'il ne croyait pas que tout fût inspiré dans la Bible, et qu'il soutenait que le

[1] *Calixte*, Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ, Leyde, 1651, in-4°; — De tolerantiâ Reformatorum, Helmst., 1658, in-4°.
[2] Voy. les Notes à la fin du vol., note M.

dogme de la Trinité n'est pas enseigné clairement dans l'Ancien Testament. Ce n'était même là qu'une partie de ses torts, car il était loin de juger aussi sévèrement que les théologiens luthériens la doctrine de l'Église catholique sur la nécessité des bonnes œuvres ; il consentait à se soumettre au pape, mais au pape dépouillé de sa prétendue infaillibilité ; il accordait que la Cène peut s'appeler un sacrifice dans un certain sens ; il ne croyait pas qu'on eût eu raison d'abolir absolument les prières pour les morts et l'invocation des saints, simples manifestations, selon lui, du sentiment religieux et de la charité chrétienne ; pourtant il rejetait la tradition postérieure au v[e] siècle, et signalait l'abus que l'Église romaine en avait fait. La dogmatique luthérienne n'obtenait pas d'ailleurs une entière approbation de sa part. Il attaquait surtout le dogme de la communication des idiomes ou des propriétés, comme entaché d'eutychianisme, les propriétés d'une nature infinie ne pouvant se communiquer à une nature finie, sans que l'essence de l'une et de l'autre de ces natures soit anéantie. Abraham Calov († 1686), théologien aussi savant que Calixte, mais en même temps aussi violent et aussi intolérant que son adversaire était doux et modéré, combattit ces doctrines et opposa au syncrétisme un livre[1] auquel ses partisans dans la Saxe électorale, hétérodoxes à force de dévouement à l'orthodoxie, auraient volontiers attribué une autorité symbolique, si l'université de Iéna n'y avait mis obstacle. La postérité a fait justice de leurs prétentions ridicules, et elle s'est montrée impartiale envers Calixte en reconnaissant qu'il a forcé par sa critique judicieuse les théologiens luthériens à soumettre à une révision complète leur dogmatique tout entière, sans oublier

[1] Calov, Consensus repetitus fidei verè lutheranæ, Witt., 1666, in-4°.

toutefois de faire remarquer que le triomphe de son système aurait forcément ramené au catholicisme les gens conséquents, puisqu'il est certain que l'Église du v[e] siècle ressemble à l'Église catholique beaucoup plus qu'à l'Église protestante. L'accusation de cryptopapisme que les adversaires de Calixte lui adressèrent [1], n'était donc pas tout à fait sans fondement; mais si le désir d'opérer un rapprochement entre les diverses communions chrétiennes l'entraîna trop loin, il faut se souvenir que ces concessions excessives lui furent commandées non par un intérêt personnel, mais par une déférence exagérée pour l'antiquité et un respect servile pour l'autorité des Pères. Cette servilité était d'ailleurs dans l'esprit du temps; elle caractérise cette école historique à laquelle appartiennent, entre autres, Andrews († 1626) et Laud († 1644) en Angleterre, Casaubon († 1614) et Grotius (1645) en France, et elle resta, pour ainsi dire, de mode jusqu'à la publication du livre célèbre de Daillé († 1670), *Traité de l'emploi des Saints Pères* [2], où ce savant théologien, un des plus versés de son siècle dans la théologie patristique, démontra que les erreurs et les contradictions des Pères de l'Église ne permettent pas à la saine critique de leur attribuer d'autre autorité qu'une autorité négative. Au reste, on peut avouer que Calixte a trop accordé au désir de rétablir l'unité dans l'Église, sans accepter comme justes tous les reproches que lui ont adressés les Luthériens orthodoxes. Ce ne sont point les successeurs d'Amyraut († 1664) [3], par exemple, qui oseraient le blâmer d'avoir le premier établi une séparation scientifique entre la dogmatique et la morale, et d'avoir traité celle-ci comme une

[1] *Statius Buscher*, Cryptopapismus novæ theologiæ Helmstadiensis, Hamb., 1639, in-4°.
[2] France Protestante, art. *Daillé*.
[3] Ibid., art. *Amyraut*.

science indépendante [1]. N'était-ce pas rendre un service dans un temps où les théologiens ne s'occupaient que d'arides spéculations métaphysiques?

§ 87.

Mysticisme et piétisme.

De Cölln, Histor. Beiträge zur Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus, Halberst., 1830, in-8°. — *Heinroth*, Geschichte und Kritik des Mysticismus, Leipz., 1830, in-8°. — *Bretschneider*, Die Grundlage des evangel. Pietismus, Leipz., 1833, in-8°. — *Märklin*, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, Stuttg., 1839, in 8°. — *Binder*, Der Pietismus und die moderne Bildung, Stuttg., 1839, in-8°. — *Hamberger*, Stimmen aus dem Heiligthum der christ. Mystik und Theosophie, Stuttg., 1857, in-8°. — *Baur*, Zur Geschichte der protestantischen Mystik, dans le Theol. Jahrbücher de *Zeller*, an. 1848, cah. 4; 1849, cah. 1.

Le mysticisme qui avait fait, durant une grande partie du moyen âge, une opposition sérieuse au scolasticisme, salua avec joie l'aurore de la Réforme et se réjouit de ses premiers progrès; mais, lorsqu'il la vit abandonner la sphère du christianisme pratique pour se jeter dans des querelles métaphysiques, il cessa de s'intéresser aux travaux de ses théologiens, qui prirent dès lors, vis-à-vis de lui, une attitude hostile. C'est ainsi que G. Schwenkfeld († 1561), dont il est impossible de méconnaître la piété sincère, fut condamné parce qu'il ne voulait pas appliquer au Christ comme homme la qualification de créature et qu'il croyait à la déification de sa chair [2]. Cet esprit peu évangélique des théologiens protestants, joint à la tendance croissante de la théologie luthérienne à

[1] *Calixte*, Epitome theologiæ moralis, Helmst., 1634, in-4°.
[2] *J. Wigand*, De Schwenkfeldianismo, Lips., 1585, in-4°. — Hahn, Schwenkfeldii sententia de Christi personâ et opere exposita, Vratrisl., 1847, in-8°.

retomber dans le scolasticisme, rendit l'opposition du mysticisme de plus en plus prononcée. Une des premières protestations qu'il fit entendre contre le règne de la lettre et les formes arides de la foi, sortit de la plume de Jean Arnd († 1621), qu'une piété ardente, exaltée encore par des souffrances physiques, jeta dans le mysticisme avec l'espoir d'y trouver la paix et le repos [1]. Le monde lui apparaissait comme le miroir magnifique de la Divinité, et la créature visible comme l'épanchement de l'Esprit invisible, qui est présent partout et remplit tout. La chute a rendu l'homme terrestre, charnel, animal; mais l'esprit du Christ en fait une créature nouvelle. Cette nouvelle vie se manifeste par l'amour; c'est par l'amour que le Christ vit dans le fidèle et que le royaume de Dieu s'établit dans le cœur du croyant qui soumet sa raison et sa volonté à Dieu et à Jésus-Christ [2]. Ces idées fortement empreintes du mysticisme allemand de bon aloi dont Luther avait été lui-même un partisan enthousiaste, se retrouvent dans les écrits de J.-V. Andreæ († 1634), homme instruit et pieux, doué d'une imagination vive et poétique, qui essaya de réaliser son idéal de l'Église dans une société secrète fondée sur la fraternité et connue dans l'histoire sous le nom de Rose-Croix, nom emprunté à un symbole cher au grand réformateur de l'Allemagne [3]. Mais, de même qu'au moyen âge, le mysticisme ne tarda pas à dégénérer en se combinant dans l'Église luthérienne avec les rêveries de la théosophie, que Cornélius Agrippa († 1534) et Théophraste Paracelse († 1541)

[1] *Pertz*, De J. Arndio, Hanov., 1852, in-4°.

[2] *Arnd*, Vier Bücher vom wahren Christenthum, Iena, 1605-1608; trad. en lat., Luneb., 1625, in-8°. — *Wernsdorf*, Arndianus de vero christianismo liber examinatus, Witt., 1726, in-8°.

[3] *Stäudlin*, De J.-V. Andreæ consilio et doctrinâ morali, Gott., 1806, in-8°. — *Hossbach*, J.-V. Andreæ und sein. Zeitalter, Berl., 1819, in-8°.

répandirent en Allemagne. Le premier, esprit hardi et crédule, enthousiaste et sceptique, essaya de faire de la magie, qu'il appelle le complément de la philosophie et la clef de tous les secrets de la nature, une science basée à la fois sur la nature et sur la révélation. Le second, génie prodigieux, mais bizarre, que son imagination ardente et désordonnée égara dans toutes sortes de divagations, croyait à un parallélisme parfait du macrocosme ou de la nature avec le microcosme ou l'homme, et prétendait en trouver la preuve dans la révélation divine éclairée par la lumière intérieure que l'Esprit de Dieu communique à l'âme contemplative [1]. Cette théosophie, dont l'influence est déjà visible dans les écrits de Sébastien Franck (✝ 1545) [2], trouva des alliés, d'abord dans la cabale — que les rabbins Loria et Irira avaient revêtue d'une forme scientifique et dont le savant Reuchlin (✝ 1522) s'était constitué le patron en Allemagne, parce qu'il croyait y voir la révélation primitive de Dieu à l'humanité, — puis dans l'alchimie, qui régnait alors jusque dans les palais des rois. Ainsi appuyée, elle gagna d'assez nombreux partisans qui s'efforcèrent de la fondre avec la Bible, dont l'usage venait d'être rendu au peuple, et qui de ce mélange étrange tirèrent les doctrines les plus fantastiques. V. Weigel (✝ 1588), ancien pasteur luthérien, dont les écrits ne furent publiés qu'après sa mort, est regardé comme le chef de ces illuminés. Le caractère purement spéculatif de ses ouvrages restreignait d'a-

[1] *Preu*, Die Theologie des Theophrastus Paracelsus, Berlin, 1839, in-8.. — *Carrière*, Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stutt., 1847, in-8°.

[2] S. Frank établissait, en effet, une distinction entre la parole extérieure et la parole intérieure, qui était, selon lui, la véritable parole de Dieu. C'est sur ce principe qu'il construisit sa christologie, dont l'idée fondamentale est l'identité de la conscience humaine et de la substance divine ou une unité théandrique en vertu de laquelle chacun de nous a en soi la même parole de Dieu qui s'est révélée dans le Christ. *Baur*, Dogmengeschichte, 2e édit., Tüb., 1858, p. 305.

vance la sphère de leur influence [1]; mais un de ses disciples, Jacob Böhme († 1624), surnommé le Philosophe teutonique, a su donner à sa doctrine un cachet populaire et fonder une secte qui subsiste encore aujourd'hui. Doué d'une grande intelligence, d'un esprit profondément religieux et merveilleusement actif, d'une imagination exaltée jusqu'au fanatisme, nourri de la lecture de la Bible et des écrits de Paracelse, Böhme, qui n'avait reçu d'ailleurs aucune éducation scientifique, parle la langue des anciens Mystiques, mais, à ce qu'il semble, sans la comprendre. Aussi ses ouvrages offrent-ils une obscurité presque impénétrable, à peine sillonnée de loin en loin par un éclair de génie. Son système, si l'on peut appliquer ce nom à un pareil chaos, n'est au fond que cette ancienne forme du panthéisme qui conçoit l'univers comme l'épanouissement spontané de la Divinité en dehors de l'abîme sans fond, où tout finira par rentrer [2]. Qu'on en juge.

Dieu, principe, substance et fin de toutes choses, est sorti des ténèbres et de son immobilité pour se manifester à la lumière en créant le monde. Considéré en lui-même, il est un mystère impénétrable à la raison humaine ; il ne peut être défini par aucun attribut ; il est à la fois tout et rien. Il est tout, comme principe et essence de toutes choses. Il n'est rien, car la matière n'existant pas encore, il y a absence de vie, de forme, de qualité, et par conséquent il n'y a rien de réel [3]. C'est cet abîme sans commencement et sans fin, qui est Dieu le Père. De lui procède éternellement le Fils, qui est la lu-

[1] *Kromayer*, De Weigelianismo et Rosæcrucianismo et Paracelsismo, Lips., 1669, in-8°.

[2] *Wullen*, Böhme's Leben und Lehre, Stuttg., 1836, in-8°. — *Hamberger*, J. Böhme, Münch., 1844, in-8°.

[3] *Böhme*, De signaturâ rerum, lib. III, c. 2 ; — Morgenröthe im Aufgang, III, 14-15.

mière, la volonté divine s'objectivant, se réfléchissant elle-même, se reproduisant à sa ressemblance ou se connaissant par le Verbe, la Sagesse éternelle. L'unité interne du Fils et du Père, l'expression de la sagesse par la volonté, est le Saint-Esprit, qui procède ainsi et du Père et du Fils [1]. Cette Trinité est mise en rapport avec le monde par la nature éternelle, invisible, qui en émane et qui réunit en elle les sept essences des êtres. De la nature invisible est émanée la nature visible, où les essences se traduisent en existences. Ainsi Dieu est la substance de tout ce qui existe ; la nature est son corps [2] et il est le principe du mal. Le mal était nécessaire comme condition du bien [3]. L'homme offre en lui le résumé de toutes choses : il tient de Dieu son âme ; de la nature éternelle, l'essence de son corps ; de la nature visible, son corps proprement dit. Son devoir est de hâter l'instant de sa réunion avec Dieu en s'abîmant dans la grâce.

Quelque incompatible qu'elle soit avec l'Écriture sainte, cette doctrine trouva beaucoup de partisans ; on en aperçoit les traces dans la philosophie allemande et jusque dans la théologie de Schleiermacher. Parmi ses adeptes les plus enthousiastes, nous citerons l'anglais Jean Pordage († 1698), qui tenta de rédiger en système les extravagances théosophiques de Böhme et prétendit que la vérité de ses idées lui avait été confirmée par des révélations ; — le français Saint-Martin († 1804), philosophe mystico-religieux, traducteur de plusieurs ouvrages de Böhme et auteur de quelques écrits où il professe le panthéisme ; — Quirin Kuhlmann, qui mêla la politique au böhmisme et périt dans les flammes à Moscou

[1] *Böhme*, Mysterium magicum, lib. VII, c. 8.
[2] *Böhme*, Signatura rerum, lib. III, c. 6.
[3] *Böhme*, Mysterium magicum, lib. VII, c. 18.

en 1689, victime d'un fanatisme bizarre qui prêchait l'ignorance éternelle comme le dernier but du mysticisme [1]; — J.-G. Gichtel († 1710), qui plaçait les ouvrages de Böhme au-dessus de la Bible même et qui essaya de faire passer ses doctrines de la théorie dans la pratique. A cet effet, il voulut fonder un clergé selon l'ordre de Melchisédec. Ses prêtres devaient vivre à la manière des anges, sans se marier, sans travailler; se soumettre à de rigoureuses abstinences et à de rudes macérations, et se rendre par la sainteté de leur vie dignes de détourner la colère de Dieu de dessus leurs frères. Gichtel était sans aucun doute un noble cœur, qu'un ardent amour pour Jésus et pour l'humanité jeta dans d'étranges bizarreries [2]. On peut en dire autant de G. Arnold († 1714), autre mystique théosophe, qui, étendant à l'Église entière l'aversion que lui inspirait la théologie protestante de son temps, osa, le premier parmi les modernes, prendre le parti des hérétiques contre les orthodoxes [3], et accorder des éloges sans réserve au mysticisme théosophique. L'impartiale histoire doit placer sur la même ligne, en reconnaissant également la pureté de ses intentions, J.-W. Petersen († 1727), qui annonça, en se fondant sur l'Apocalypse, une double résurrection, le règne de mille ans et le rétablissement de toutes choses dans l'état où elles étaient avant la chute, par conséquent l'abolition de l'enfer lui-même [4]; mais elle n'aura qu'une condamnation sévère à formuler contre Mathias Knutzen, chef de la secte des Conscientiaires,

[1] *Wernsdorf,* Dissertat. historica de fanaticis Silesiorum et speciatim Q. Kuhlmanno, Witt., 1733, in-4°.

[2] *Reinbeck,* Nachr. von Gichtel's Lebenslauf und Lehren, Berlin, 1732, in-8°.

[3] *Arnold*, Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie, Frankf., 1699-1700, 4 part. en 2 vol. in-fol.; Historia et descriptio theologiæ mysticæ, Francof, 1702, in-8°.

[4] *Petersen*, Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων, das ist Geheimniss der Wiederbringung aller Dinge, Offenb., 1701-10, 3 part. in-8°.

dont la doctrine n'est qu'un athéisme grossier, n'admettant pas d'autre autorité objective que la conscience universelle. Knutzen niait donc Dieu et l'immortalité de l'âme, il ne reconnaissait aucune autorité ni religieuse, ni civile ; il proclamait l'égalité absolue [1]. Des principes moins subversifs furent professés, dans le XVIII[e] siècle, par J.-Ch. Edelmann († 1767), qui, avant Strauss, mais avec infiniment moins de talent, essaya d'expliquer l'Évangile au point de vue mythique et panthéistique [2].

C'est encore au panthéisme enthousiaste et théosophique de Böhme que se rattache le swedenborgisme, ainsi nommé d'Emmanuel de Swedenborg († 1777), fondateur de la Nouvelle Église ou Église de la Nouvelle Jérusalem. Les rapides progrès de cette secte dans l'Allemagne méridionale, en France, en Angleterre, en Amérique, offrent quelque chose de surprenant. Faut-il les expliquer par le charme séduisant du merveilleux, même pour les natures d'élite? par une opposition rationaliste à certains dogmes de la religion chrétienne que le swedenborgisme combat, tels que ceux de la rédemption par la mort de Jésus, de la Trinité, de l'imputation des mérites du Christ, de la justification par la foi seule, du serf arbitre, de la prédestination absolue? par un penchant naturel pour la philosophie? par le caractère élevé et moral des écrits de Swedenborg, par la largeur et la libéralité de ses vues, qui ne lui permettent de condamner aux peines éternelles ni les païens vertueux, ni les enfants morts sans

[1] Un de ses pamphlets, qui ne sont d'ailleurs curieux qu'en ce qu'ils nous offrent le premier essai fait en Allemagne d'une critique de l'inspiration littérale, a été traduit en français et publié par *La Croze*, dans ses Entretiens sur divers sujets d'histoire, Col. [Amst.], 1711, in-8°.

[2] *Pratje*, Histor. Nachrichten von J.-C. Edelmann's Leben, Schriften und Lehrbegriff, Hamb., 1785, in-8°.

baptême? Quoi qu'il en soit, il est certain que, malgré la bizarrerie de ses doctrines, le swedenborgisme a rencontré de nombreuses sympathies même parmi les penseurs de notre temps, à quelque communion qu'ils appartinssent. Il enseigne que le monde spirituel, invisible, dont Swedenborg donne une description qui atteste au moins la richesse de son imagination, correspond au monde matériel et visible, de telle sorte que les objets sensibles, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, représentent des choses spirituelles. Mais ce monde n'est pas un monde idéal dans le sens de Platon, c'est un monde concret, plastique, peuplé, comme la terre, par des êtres spirituels, des anges faits comme nous, habitant des maisons comme nous et se mariant comme nous, avec cette différence pourtant que de ces mariages célestes ne naissent que le bon et le vrai, à ce qu'affirme notre théosophe, qui prétend avoir eu avec les anges des communications fréquentes. La Trinité n'existe pas dans le sens de l'Église, c'est-à-dire comme une trinité des personnes, elle est concentrée dans la seule personne du Christ; elle est à la fois la nature divine en lui ou le Père, la nature humaine ou le Fils, et l'énergie divine qui procède de lui ou le Saint-Esprit. Le Christ est donc à la fois Dieu créateur, rédempteur et régénérateur, un en essence et en personne [1]. On arrive à lui par l'amour, et en lui, l'humanité se purifie et se divinise.

Le piétisme ne se distingue du mysticisme le plus pur, le plus spirituel qu'en deux points : il a substitué à l'élément négatif de ce dernier, un élément positif, le dogme du péché originel, et il ne cherche l'union avec Dieu que sur la voie de la rédemption et de l'expiation, tandis que le mysticisme ne

[1] *Swedenborg*, Summar. expositio novæ doctrinæ, c. 118-119.

parle guère du péché originel et préfère à la justification par la mort expiatoire du Christ une union plus immédiate avec Dieu. En général, les Piétistes, ainsi nommés par dérision, furent assez sages pour éviter les écarts dans lesquels tombèrent si souvent les Mystiques ; aussi agirent-ils d'une manière plus énergique sur l'Église luthérienne. Plaçant les fruits de la foi au-dessus de la foi elle-même, le piétisme proclama hautement que le christianisme ne consiste pas en une aride orthodoxie et qu'il importe moins pour le chrétien de se graver dans la mémoire des subtilités dogmatiques que de s'imprimer dans le cœur les doctrines du salut. Laissant donc de côté le dogme pour la morale, il travailla de toutes ses forces à ranimer le christianisme pratique presque étouffé sous le scolasticisme, en unissant au mysticisme de Luther les deux dogmes fondamentaux du péché originel et de la rédemption. Le chef de ce parti puissant fut P.-J. Spener († 1705). Peu exigeant en fait d'opinions, mais très-rigide sur les actes, Spener s'occupa surtout de former la piété intérieure et de renverser tout ce qui y mettait obstacle. Il combattit donc non-seulement l'esprit querelleur et ergoteur des théologiens luthériens, mais il attaqua avec non moins de vivacité et de succès la symbololâtrie, la hiérarchie, la cæsaréopapie, en se tenant soigneusement en garde contre les extravagances de la théosophie [1]. Ses disciples furent nombreux. Les uns suivirent fidèlement ses traces, comme Christian Thomasius († 1728) ; le savant et modeste J.-F. Buddé († 1729), qui a rendu des services durables à la dogmatique et à la morale [2] ;

[1] *Hossbach*, P.-J. Spener und seine Zeit, Berlin, 1827, 2 vol. in-8°. — France Protestante, art. *Spener*.

[2] *Buddé*, Institutiones theologiæ moralis, Lips., 1711, in-4° ; — Institutiones theologiæ dogmaticæ, Lips., 1723, in-4°.

S.-J. Baumgarten († 1757), le premier dogmatiste de son temps [1], qui réveilla le goût des recherches historiques sur la Bible, préparant ainsi, à son insu peut-être, l'affranchissement de l'exégèse, et qui traita la morale évangélique d'une manière plus scientifique qu'on ne l'avait fait avant lui. D'autres, au contraire, se prétendant en possession de dons spirituels extraordinaires, voulurent expliquer l'Écriture non pas, comme Spener et Baumgarten, avec le secours de la science, qu'ils méprisaient, mais à l'aide d'une illumination interne. Convaincu que les Livres saints ont été inspirés jusque dans les mots, ils témoignaient un respect extrême pour la lettre, mais sous la lettre, ils cherchaient un sens caché, typique. Il était difficile qu'ils ne s'égarassent pas souvent. C'est ainsi que chez J.-A. Bengel († 1753) et Ch.-A. Crusius († 1775), le piétisme prit une couleur apocalyptique. Ces deux théologiens, d'ailleurs très-distingués, dont le premier passe pour le créateur de la critique du Nouveau Testament dans l'Église luthérienne [2], et dont le second fit à la philosophie de Wolf une opposition qui nous révèle un savant et profond penseur, se perdirent dans les folies du chiliasme et se mêlèrent de prédire la fin du monde par une combinaison cabalistique des chiffres donnés dans l'Apocalypse [3].

On doit regarder comme une branche du piétisme la communauté des Herrnhuts, formée, en 1722, par le comte de Zinzendorf († 1760), des débris de la communauté des Frères Moraves, que de longues persécutions avaient cruellement punis de leur opposition à l'Église romaine, opposition qui

[1] *Baumgarten*, Evangelische Glaubenslehre, Halle, 1759-60, 3 vol. in-4°.

[2] *Bengel*, Apparatus criseos sacræ, Millianæ præsertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibens, Tüb., 1763, in-4°.

[3] *Bengel*, Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi, Stuttg., 1740, in-8°. — *Crusius*, Theologia prophetica, Lips., 1777, 3 vol. in-8°.

datait vraisemblablement de la conversion de la Moravie, au IXe siècle, par deux moines grecs. Cyrille et Méthodius, mais qui avait pris une nouvelle énergie pendant la guerre des Hussites. Chassés de leur patrie en 1627, les Frères Moraves s'étaient établis sur les frontières de la Saxe et de la Lusace, où la bienfaisance du comte alla les chercher. La nouvelle communauté accueillit d'abord dans son sein des éléments si divers qu'elle n'aurait pas tardé à se dissoudre, si Zinzendorf n'avait réussi à y rétablir la paix et la concorde en 1727. Aujourd'hui elle a en elle un puissant principe de vie : c'est une tolérance très-large, qui, laissant de côté les distinctions dogmatiques, s'attache uniquement à réveiller dans les cœurs l'amour mystique de Dieu et du Christ. Soumission absolue au Sauveur, union avec celui qui nous a réconciliés avec Dieu sur la croix, voilà à quoi se borne à peu près toute la théologie des Herrnhuts ou de l'Unité des Frères, unité basée non sur la conformité des idées, mais sur l'accord des sentiments[1]. Guidée par ces principes, l'Unité des Frères admet indifféremment dans son sein des membres de toutes les autres sectes protestantes, et c'est parce qu'elle en agit ainsi, c'est-à-dire parce qu'elle se maintient sur le terrain des vérités fondamentales du christianisme et de la vie chrétienne, plutôt que parce qu'elle a seule rétabli dans toute son importance la doctrine de la rédemption, qu'elle mérite l'éloge que Zinzendorf a fait d'elle, d'être, nous ne dirons pas avec lui la seule église chrétienne, mais l'église la plus fidèle à l'esprit de l'Évangile. Nous ne pouvons nous empêcher d'ajouter cependant qu'elle aurait encore plus de droits à ce titre, si le Fils n'y avait pas complétement supplanté le Père dans l'adoration des fidèles.

[1] *Spangenberg*, Idea fidei Fratrum, Barby, 1779, in-8°. — *Schulze*, Von der Entstehung und Einrichtung der evangel. Brüdergemeine, Gotha, 1822, in-8°.

§ 88.

Philosophie.

Brucker, Historia critica philosophiæ, 2e édit., Leipz., 1766-67, 6 vol. in-4°. — *Buhle*, Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Gött., 1800-1804, 6 vol. in-8°; trad. en franç. par Jourdan, Paris, 1816, 7 vol. in-8°. — *Tennemann*, Geschichte der Philosophie, Leipz, 1798-1819, 12 vol. in-8°. — *Ritter*, Geschichte der Philosophie, Hamb, 1829-50, 9 vol. in-8°. — *Michelet*, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel, Berlin, 1837-38, 2 vol. in-8°. — *Chalybæus*, Histor. Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis auf Hegel, Dresde, 1837, in-8°; 3e édit., 1843, in-8°. — *Carrière*, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stutt., 1847, in-8°. — *Willm*, Hist. de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, Paris, 1846-49, 4 vol. in-8°.

La troisième opposition qui s'éleva contre le dogmatisme luthérien, fut celle de la philosophie. En Allemagne où, grâce à l'influence d'Érasme († 1536), esprit doux et timide qui connaissait mieux que personne les abus de l'Église, mais qui se contenta d'en plaisanter de peur de compromettre son repos, en Allemagne, disons-nous, où la Renaissance avait pris plus que dans aucune autre contrée de l'Europe une direction théologique, le scolasticisme eut moins à souffrir que partout ailleurs du réveil des études classiques, et il conserva sans beaucoup de peine jusqu'à la Réforme son empire sur les esprits. Luther se déclara d'abord non-seulement contre la philosophie scolastique, source, selon lui, de toutes les erreurs de l'Église romaine, mais même contre Aristote et surtout contre sa morale, qu'il ne pouvait concilier avec la théorie augustinienne de la justification par la foi. Plus tard cependant, il changea de manière de voir, au moins quant au philosophe de Stagyre, et la théologie protestante rentra à pleines

voiles dans le scolasticisme sous le patronage de Mélanchthon, le seul des Réformateurs qui, avec Bèze († 1605), ne se soit pas posé en ennemi déclaré de la philosophie, et qui ait osé recommander le péripatétisme, en tant qu'il n'était pas contraire à la révélation, comme celui de tous les systèmes philosophiques de l'antiquité qui se prêtait le moins aux subtilités des sophistes.

Inféodée dès lors à l'aristotélisme, l'Église protestante se garda bien de recevoir dans son sein Giordano Bruno († 1600), penseur profond; esprit indépendant, mais passionné, caractère élevé, mais inquiet, qui, dans son enthousiasme pour Platon, ne négligeait aucune occasion d'attaquer Aristote, et que l'Inquisition romaine fit périr dans les flammes, moins peut-être parce qu'il enseignait une doctrine qui n'était au fond que le néoplatonisme panthéistique professé des siècles auparavant par Jean Scot Érigène, que parce qu'il niait la transsubstantiation et la virginité de Marie [1]. Elle repoussa également avec méfiance la réforme proclamée par Ramus († 1572) [2], en sorte que l'on remarque à peine dans l'enseignement de ses écoles une trace de l'influence du ramisme pur ou même de l'éclectisme qui chercha à concilier le ramisme avec la logique péripatéticienne de Mélanchthon. La théologie luthérienne continua ainsi à surveiller d'un œil jaloux les efforts tentés par la philosophie pour briser le joug d'Aristote, qu'elle lui avait imposé de nouveau, après l'avoir aidée à s'en affranchir. Malgré sa piété sincère, malgré le service qu'il avait rendu à la religion en réfutant le panthéisme formel de Césalpin († 1603), médecin du pape Clé-

[1] *Bruno*, Della causa, principio ed uno, Venise [Londres], 1584, in-8°; — Dell' infinito, universo e dei mondi, Ibid., 1584, in-8°.
[2] France protestante, art. *Ramus*.

ment VIII, qui croyait à une substance unique, immatérielle, répandue partout, et à une âme du monde dont toutes les âmes, des hommes et des animaux, n'étaient que des effluves ou des parties [1], Nicolas Tourot († 1606) se vit en butte à une accusation de socinianisme et même d'athéisme, parce qu'il enseignait que la Providence divine ne s'étend qu'aux êtres raisonnables, et surtout parce qu'il ne professait pas une admiration servile pour le péripatétisme [2]. Tourot était professeur à l'université d'Altorf, qui, comme celle de Helmstädt, se distinguait alors par des principes plus libéraux, et où professa, vers le même temps, Ernest Soner († 1612), un autre de ces penseurs indépendants que l'Allemagne comptait alors en trop petit nombre [3].

Un siècle entier devait s'écouler encore avant que la philosophie réussit à s'affranchir de la sujétion où la tenait la dogmatique chez le peuple même de l'Europe le plus naturellement porté aux exercices de la méditation, tant il est difficile de secouer le joug des préjugés traditionnels et des habitudes de l'éducation! Le signal de l'affranchissement fut donné par le piétiste Christian Thomasius († 1728), dont l'esprit pratique était ennemi des formes arides de la théologie scolastique; mais c'est à Leibnitz († 1716) qu'appartient l'honneur d'avoir créé la véritable philosophie allemande, philosophie qui s'est montrée si féconde et qui occupe un rang si élevé dans l'histoire des travaux de l'esprit humain [4].

La philosophie de Leibnitz est un réalisme spiritualiste opposé d'une part à l'empirisme de Locke († 1704), et de

[1] *Césalpin*, Quæstiones peripateticæ, Venet., 1751, in-fol.
[2] France protestante, art. *Tourot.*
[3] Voy. Philosophia Altorfina, Norimb., 1644, in-4°.
[4] *Schaller*, De Leibnitii philosophiâ, Halle, 1833, in-8°.

l'autre à l'idéalisme. Pour échapper à la fois au sensualisme et au panthéisme, Leibnitz imagina sa célèbre théorie des monades, atomes substantiels, mais immatériels, unités parfaites ayant leur vie propre, et en soi le principe de leurs déterminations, espèce d'idées-atomes correspondant aux entéléchies d'Aristote. Chose étrange! cette théorie, qui spiritualisait les forces de la nature et jusqu'à un certain point le monde matériel lui-même, n'effaroucha pas la théologie. Elle ne voulut voir non plus qu'un poëme dans la Théodicée, pivot de la philosophie religieuse de Leibnitz [1]. Bien qu'entrepris dans l'intention de réfuter le scepticisme de Bayle († 1706) et d'établir entre la théologie et la philosophie une paix aussi solide que possible par l'exacte définition de leurs droits respectifs, cet ouvrage remarquable a moins pour objet, en effet, de donner la solution philosophique du grand problème de l'origine du mal que de représenter, sous une forme poétique, à la manière de Platon, la Divinité comme intelligence absolue et libre, comme raison première et nécessaire des choses, et cela même aux dépens de la liberté morale de l'homme [2].

Christian Wolf († 1754) se chargea de coordonner, de systématiser, en les modifiant quelquefois et en les complétant souvent, les idées que Leibnitz s'était contenté de présenter sous d'imposantes images, mais dans un jour vague et indécis [3]. Le service qu'il rendit par là aurait été moins contestable, s'il n'avait pas enfermé ces idées dans une forme mathématique, inflexible et pédantesque, qu'il prétendit appliquer à la théologie elle-même, sans réfléchir, comme on l'a fait observer, que les notions philosophiques ou religieuses

[1] *Leibnitz*, Essai de Théodicée, Amst., 1710, 2 part. in-12.
[2] *Guhrauer*, Leibnitz, Berlin, 1842, 2 vol. in-8°.
[3] *Wuttke*, Christian Wolfs eigene Lebensbeschreibung, Leipz., 1841, in-8°.

n'ont ni l'homogénéité, ni la régularité, ni la précision rigoureuse dont jouissent celles de la quantité. La méthode de Wolf obtint néanmoins un immense succès, car on peut dire que pendant des années la philosophie wolfienne exerça en Allemagne une véritable dictature, même sur l'enseignement de la théologie et sur l'esprit général de l'Église, qui s'était tout d'abord déclarée son ennemie [1], parce que ses doctrines les plus caractéristiques, celles du meilleur des mondes possibles, de la monadologie, de l'harmonie préétablie, de la raison suffisante, que Wolf admettait comme Leibnitz, se conciliaient difficilement avec la dogmatique ecclésiastique [2], et surtout parce que l'orthodoxie pressentait un danger dans la distinction établie par le wolfianisme entre la religion naturelle, fondée sur le seul raisonnement, et la religion révélée [3]. Son influence s'établit surtout par les travaux de Reinbeck († 1741), Reusch († 1757), J.-G. Canz († 1753), G.-B. Bilfinger († 1750), J. Carpzov († 1768), Ribov († 1774) et Schubert († 1774), qui appliquèrent la méthode démonstrative ou mathématique à la dogmatique et qui habituèrent ainsi les théologiens luthériens à examiner les questions religieuses au point de vue de la raison [4]. Ce fut au milieu des luttes perpétuelles suscitées

[1] *Canz*, Philosophiæ Lebnitianæ et Wolfianæ usus in theologiâ per præcipua fidei capita, Francof., 1728-39, 4 vol. in-4°.

[2] *Lange*, Modesta disquisitio novi philosophiæ systematis de Deo, mundo et homine, Halæ, 1723, in-4°; — Causa Dei et religionis adversùs naturalismum, atheismum, Judæos, Socinianos et Pontificios, Halæ, 1726-27, 3 vol. in-8°. — *Crusius*, De usu et limitibus rationis sufficientis, Lips., 1752, in-8°.

[3] Voy., entre autres, les ouvrages suivants de Wolf: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle, 1725, in-8°, et Theologia naturalis, Lips., 1736, 2 vol. in-4°.

[4] *Reinbeck*, Betrachtungen über die in der Augsb. Confession enthaltenen und damit verknüpften göttl. Wahrheiten, Berl., 1731-41, 4 vol. in-4°. — *Reusch*, Introductio in theologiam revelatam, Ienæ, 1744, in-8°. — *Canz*, Compendium theologiæ purioris, Tub., 1752, in-4°. — *Bilfinger*, Dilucidatio philos. de Deo, animâ humanâ et mundo, 2° édit., Tub., 1746, in-4°. — *Carpzov*, Œconomia salutis N. T. seu

par l'esprit de routine, l'horreur des innovations, l'intérêt personnel, que la philosophie de Wolf finit par affranchir l'esprit humain et par assurer la liberté de penser et d'écrire. Si l'on a égard à un aussi grand service, on lui pardonnera plus aisément de n'avoir renversé le scolasticisme qui régnait encore dans les écoles allemandes que pour y substituer une méthode presque aussi sèche et aussi aride. Après avoir triomphé des attaques du piétisme, de l'orthodoxie — qui l'accusa injustement d'ébranler la croyance à l'existence de Dieu et les principes de la morale, — et d'une philosophie éclectique plus populaire, le wolfianisme, discrédité par son formalisme pédantesque, déchut progressivement dès le milieu du XVIII[e] siècle, et, malgré sa persévérance courageuse à défendre la liberté de penser, il finit par succomber sous les coups de la philosophie critique. Son dernier représentant de quelque renom fut le juif Moïse Mendelssohn († 1786) qui sut exposer sous une forme attrayante les questions les plus ardues de la métaphysique dans ses *Morgenstunden* [1].

La philosophie critique reconnaît pour chef Emmanuel Kant († 1804), une des plus fortes têtes de l'Allemagne. Adversaire de l'ancienne métaphysique et de ses vaines spéculations, Kant entreprit de la réformer. Partant du scepticisme de David Hume, qui, en refusant à la raison la faculté de connaître *a priori* le principe de causalité, rejetait par là

theologia revelata dogmatica methodo scientificâ adornata, Vimar et Rudolst., 1737-65, 4 vol. in-4°. — *Ribov*, Institut. dogmat. theolog. methodo demonstrativâ traditæ, Gott., 1740-41, 2 vol. in-8°. — *Schubert*, Institut. theolog. dogmat., 1749, in-8°. — La philosophie wolfienne trouva de zélés partisans même dans l'Église réformée, tels que *Wyttenbach* († 1779), Tentamen theolog. dogm. methodo scientificâ pertractatæ, Bern, 1741-42, 3 vol. in-8°; — *Stapfer* († 1775), Institutiones theolog. polemicæ, Tur., 1743-47, 5 vol. in-8°, — *Beck* († 1785) : Fundamenta theologiæ naturalis et revelatæ, Basil., 1757, in-8°; — *Endemann* († 1789), Instit. theol. dogmat., Hanov., 1777, 2 vol. in-8°.

[1] *Mendelssohn*, Morgenstunden, 2e édit., Berlin, 1786, in-8°.

même toute métaphysique, il soumit à une analyse rigoureuse les facultés fondamentales de l'âme humaine avec l'espoir de rencontrer, pour la spéculation, dans la conscience subjective, dans le moi, un point d'appui plus solide que Hume ne le prétendait. Une critique approfondie de l'essence de la raison le conduisit, en effet, à reconnaître la base inébranlable qu'il cherchait pour la métaphysique dans les notions pures de l'entendement, et dès lors il osa se flatter de mettre un terme aux éternelles disputes du dogmatisme et du scepticisme, en les renfermant l'un et l'autre dans leurs bornes légitimes. Telle était la tâche qu'il s'était imposée. Il l'exécuta dans sa *Critique de la raison pure*, sa *Critique du jugement* et sa *Critique de la raison pratique*.

Quelque haute valeur qu'il accordât aux idées spéculatives ou transcendantes, Kant ne consentait à leur attribuer qu'une autorité *régulative*, c'est-à-dire le droit de servir de règle dans la recherche de la vérité, car il leur refusait celui de déterminer les objets réels, l'idée n'étant qu'une forme logique. De ce principe se déduit comme corollaire, que la raison spéculative est hors d'état de démontrer la réalité objective des vérités religieuses, en d'autres termes, que les notions de Dieu, du monde, de la liberté et de l'immortalité de l'âme ne sont que des formes de la raison ou des idées sans terme correspondant dans le domaine de l'expérience et dont il est impossible, par conséquent, à la raison de démontrer soit l'existence, soit la non-existence. La philosophie spéculative de Kant aboutit donc au scepticisme. Mais l'âme sincèrement religieuse de l'illustre philosophe ne pouvait se contenter de ce résultat négatif. Au scepticisme, où l'avait conduit la critique de la raison pure, il essaya d'échapper par la critique de la raison pratique, à laquelle il accorda la faculté de dé-

terminer et d'affirmer une chose en dehors de l'expérience. C'était une heureuse inconséquence ; car on ne comprend pas pourquoi Kant refusait aux éléments *a priori* de la raison spéculative la valeur objective absolue qu'il attribuait aux principes *a priori* de la raison pratique, et lui-même ne s'est pas clairement expliqué sur ce point. Quoi qu'il en soit, sceptique en métaphysique, il redevint dogmatique en morale. Selon lui, les principes *a priori* que la raison impose à la volonté sont les mêmes pour toute créature raisonnable, et par conséquent absolus ; la loi morale a donc une valeur objective, et de cette vérité objective, de cet *impératif* moral se déduisent comme conséquences nécessaires la réalité objective de la liberté de la volonté, qui est la condition même de la loi morale, et la réalité objective de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, qui sont la sanction de cette loi.

La philosophie de Kant obtint promptement dans les universités d'Allemagne une prépondérance décidée. Elle dut, sans aucun doute, en grande partie ses succès à son caractère pratique et moral, mais sa tendance critique répondait trop bien à l'esprit du XVIII[e] siècle pour ne pas avoir contribué aussi dans une large proportion à la répandre dans les classes éclairées de la société. Nous n'avons à nous occuper ici que de l'influence qu'elle exerça sur la pensée théologique [1]. Elle lui donna plus de profondeur et d'activité, en la ramenant aux notions générales, aux questions fondamentales, aux rapports de la raison et de la révélation, du médiat et de l'immédiat ; et, d'un autre côté, en soumettant la religion à la

[1] *Flügge*, Hist.-krit. Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf die wissenschaftliche und praktische Theologie, Hanov., 1796-1800, 2 part. in-8°. — *Tittmann*, Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestant. Kirche in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhund., Berlin, 1805, in-8°.

morale, elle mit en relief le côté pratique du christianisme et réveilla l'idée du Royaume de Dieu, fondement, selon Kant, de toute religion véritable. Mais, en même temps, elle fut la cause la plus efficace peut-être du développement du rationalisme, parce qu'elle rétablit la raison dans son autonomie et réclama pour elle le droit de tout soumettre à son examen. L'orthodoxie s'y trompa d'abord. En entendant la philosophie critique affirmer l'impuissance spéculative de la raison, elle s'imagina y trouver une base solide pour le supranaturalisme. Son erreur se dissipa dès la publication de la *Critique de la raison pratique*. Non-seulement Kant revendiqua avec une énergique constance les droits inviolables et l'indépendance de la raison, non-seulement il subordonna la religion à la morale, dont il fit une science indépendante fondée sur les principes *a priori* de la raison pratique, et donna ainsi une direction toute nouvelle à la théologie ; mais il établit la raison juge souverain du dogme, niant qu'un dogme révélé pût être en contradiction avec la raison ou la morale, et proclama en mainte occasion que le culte véritable doit tendre à substituer la foi religieuse à la foi positive, contestant ainsi la nécessité de la croyance à la révélation. Le philosophe de Königsberg était, en effet, déiste comme son siècle, et c'est à ce point de vue qu'il entreprit l'examen de certains dogmes, de celui de la satisfaction, par exemple, qu'il rejeta dans le sens ecclésiastique, ainsi que nous le dirons ailleurs, parce que les transgressions morales ne sont pas des obligations transmissibles, et que la peine du péché ne peut être infligée qu'à celui qui l'a encourue.

Kant devait rencontrer de nombreux adversaires. Parmi les théologiens qui combattirent ses idées avec le plus d'énergie, nous citerons Storr († 1805), Döderlein († 1792),

Eckermann (✝ 1806), Reinhard (✝ 1812) [1] et surtout Herder (✝ 1803), esprit élevé et poétique, cœur généreux et sympathique, défenseur enthousiaste de la dignité humaine, qui, reprochant à Kant de sacrifier l'élément empirique de la connaissance à l'élément rationnel, opposa l'idée concrète, dérivée de l'expérience, à la connaissance abstraite donnée par le raisonnement [2]. Sur le terrain de la philosophie, il eut à lutter de bonne heure contre Jacobi, que l'admiration de ses compatriotes surnomma le Platon allemand [3].

F.-H. Jacobi (✝ 1819) prit pour point de départ, comme Kant, le scepticisme de Hume, mais en se proposant d'élever la foi du philosophe anglais au rang de principe de la certitude. Il n'a point exposé systématiquement ses idées dans un ouvrage de longue haleine ; il s'est contenté de discuter certains problèmes dans un style éloquent et passionné, sans songer jamais à fonder une école, mais aussi sans jamais perdre de vue les intérêts de l'humanité. Esprit religieux et ennemi systématique des témérités de la spéculation et de l'abus de la logique qui devaient nécessairement aboutir, selon lui, au fatalisme, au panthéisme ou à l'athéisme, il posa en principe que l'esprit humain, enfermé comme il l'est dans la sphère du fini, ne peut rien savoir du monde métaphysique, si ce n'est par la foi, don immédiat de Dieu, révélation intérieure, qui s'accomplit dans l'âme sous la forme du sentiment, aperception directe des choses suprasensibles et base de toute vérité, de toute science, de la morale elle-même. La philoso-

[1] *Storr*, Doctrinæ christ. pars theoretica e sacris litteris repetita, Stuttg., 1793; 2e édit., 1807, in-8°. — *Döderlein*, Institutio theologiæ christianæ, 6e édit., Norimb., 1797, 2 vol. in-8°. — *Eckermann*, Compendium theolog. christ., Altona, 1792, in-8°. — *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, Sulzb., 1801, in-8°.

[2] *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1785-92, 4 vol. in-8°; trad. en franç., Paris, 1827-28, 3 vol. in-8°.

[3] *Kuhn*, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz, 1824, in-8°.

phie du sentiment, toute favorable qu'elle était au catholicisme — qui, lui aussi, s'attache à présenter le dogme comme la production spontanée de la conscience religieuse dans l'Église, — devait plaire plus que la philosophie critique aux théologiens protestants, habitués à élever la foi au-dessus de la raison. Elle trouva donc parmi eux un grand nombre de partisans ; mais aucun ne l'appliqua à la dogmatique d'une manière plus conséquente que Schleiermacher († 1834), qui a beaucoup contribué par ses travaux aux progrès de la philosophie religieuse.

Son éducation, commencée chez les Frères Moraves et continuée sur les bancs des universités, avait admirablement préparé Schleiermacher au rôle de médiateur qu'il choisit. Comme tant d'autres, il entreprit de concilier la foi et la raison, le supranaturalisme et le rationalisme ; mais plus habile, sinon plus heureux, il abandonna ouvertement les formes de la religion qui ne peuvent plus soutenir les attaques de la science, pour s'attacher exclusivement à la substance, consistant, selon lui, dans l'impression que la contemplation de l'infini produit sur l'homme, c'est-à-dire dans le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Ce sentiment est d'autant plus énergique en nous que nous connaissons mieux l'humanité ; or, nous ne pouvons la connaître que dans l'amour et par l'amour. Devenu absolu, il constitue l'unité entre Dieu et l'homme. Dès lors, la plénitude de la conscience divine réside dans la conscience humaine. Mais cette unité ne s'est réalisée qu'une seule fois — en Jésus-Christ, et c'est seulement en entrant en communion avec lui que nous pouvons y participer. La conscience religieuse devient ainsi la conscience chrétienne, dont l'organe est l'Église ou la communauté des fidèles. La religion chrétienne ne doit donc pas

son origine à une révélation surnaturelle, elle n'a pas sa source dans l'Écriture sainte ; contenue en germe dans la conscience chrétienne, elle n'en est que l'épanouissement, en sorte que la dogmatique peut se définir la coordination des doctrines qui ont eu cours à un moment donné dans une société religieuse composée de Chrétiens [1]. Schleiermacher ramène ainsi la religion dans les limites de la subjectivité, et c'est, d'après les besoins de la subjectivité, qu'il apprécie la valeur des dogmes ecclésiastiques. Tous ceux qui n'ont pas pour but de réveiller et de développer le sentiment de la dépendance ou la piété sont sans importance à ses yeux, comme n'appartenant pas à l'essence de la religion. Tels sont, par exemple, les miracles du Christ, sa naissance surnaturelle, sa résurrection, son ascension, son retour pour le jugement dernier, la piété n'ayant nul besoin de savoir s'il est ou non né d'une vierge, s'il est ressuscité, s'il est monté au ciel, s'il viendra ou non juger les vivants et les morts. Il lui suffit de croire que le développement de la conscience religieuse, troublé, arrêté dans l'état de péché, a repris une marche libre et régulière depuis que Jésus a réveillé dans nos cœurs le sentiment moral et religieux et a rétabli par sa victoire sur le péché la communion entre Dieu et l'humanité. A l'école de Schleiermacher, mais avec des tendances plus prononcées vers l'orthodoxie, se rattachent C.-J. Nitzsch, l'apologiste du christianisme primitif, qui a renoué entre la dogmatique et la morale le lien étroit rompu par Calixte [2], et A.-C.-D. Twesten, qui s'est constitué le champion du supranaturalisme, quoiqu'il ne s'accorde pas avec les Orthodoxes sur tous les points [3].

[1] *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, Berlin, 1821-22, 2 vol. in-8°; 2e édit., 1830, T. 1, § 19.

[2] *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, Bonn, 1829; 6e édit., 1852, in-8°.

[3] *Twesten*, Vorlesungen über die Dogmatik, Hamb., 1826 ; 3e édit., 1834, in-8°.

Mais si l'idéalisme transcendental de Kant rencontra de bonne heure une opposition très-vive, d'un autre côté, il trouva un partisan enthousiaste en Fichte, esprit éminemment original, profond, énergique, qui entreprit de l'élever à sa plus haute puissance, tout en le modifiant. J.-G. Fichte († 1814), aussi grand métaphysicien que logicien inflexible, sentit le vice fondamental de la théorie de son maître. En enseignant que la sensibilité et l'entendement de l'homme ne saisissent que la forme ou l'apparence des choses et sont incapables de pénétrer ce qu'elles sont en soi ou leur essence, Kant anéantissait au fond le non-moi. Fichte voulut le rétablir, en lui donnant pour fondement le moi [1]. L'homme n'a conscience que de son propre être et de sa vie spirituelle ; le moi seul existe essentiellement ; tout est par lui et pour lui, car l'objectif ou le non-moi n'est qu'une limite que l'entendement se pose à lui-même, une négation opposée à l'activité absolue du moi ; il n'est qu'un produit ou une création du moi. En d'autres termes, le moi est infini et absolu, comme la nature divine dont il participe ; mais dans son existence actuelle, il est renfermé dans certaines limites, il est fini en tant qu'il est réel dans le temps. Toute son activité doit tendre à détruire ces limites et à rentrer dans son union avec Dieu. Pour cela, il faut que l'homme renonce à sa propre individualité, à son indépendance, qu'il s'anéantisse en Dieu ; alors la parole, la raison éternelle s'incarnera en lui comme elle s'est incarnée en Jésus-Christ, et il ne restera plus que Dieu, qui sera tout en tous. Dans les dernières années de sa vie, Fichte apporta un changement essentiel à ce panthéisme mystique, en admettant que les efforts de l'homme pour s'identifier ainsi

[1] *Fichte*, Vom Ich als Princip der Philosophie, 1795, in-8°.

avec Dieu, la réalité unique, la vie unique, par l'annihilation de son individualité, n'auront point de terme, et en sauvegardant ainsi à jamais la personnalité du moi. Mais l'idéalisme subjectif de Fichte n'en conserva pas moins sa tendance hostile au christianisme. Pour lui, Dieu n'est point une substance particulière, une personne, parce que lui attribuer la personnalité serait le concevoir comme fini; il est l'ordre moral du monde, vivant et agissant. Il n'y a donc pas dans son système de place pour la trinité de l'Église. Dieu est un en soi et trinité dans sa manifestation : Père, comme principe de tout ce qui existe; Fils, comme manifestation et intuition de son règne; Esprit, comme connaissance du monde intelligible par la lumière naturelle de l'entendement.

Un autre disciple de Kant, J.-F. Fries († 1844), essaya de fondre la philosophie critique avec le sentimentalisme de Jacobi. Il admettait, comme son maître, que l'entendement ne perçoit que le côté phénoménal des objets et qu'il n'en peut pénétrer l'essence; mais il reconnaissait en même temps, avec Jacobi, que par la foi ou le sentiment, nous avons immédiatement le pressentiment de l'essence vraie des choses et la notion du monde idéal. Toute question religieuse peut donc être envisagée soit au point de vue de l'entendement ou de la science, soit au point de vue du sentiment ou de la foi. La raison et la foi peuvent nous paraître en contradiction, mais en réalité c'est une illusion, puisque l'une nous montre l'apparence, et l'autre nous fait connaître l'essence des choses. Cette théorie, en présentant ainsi le monde matériel et le monde idéal comme deux sphères distinctes, dont le lien est le sentiment esthétique, laisse une entière indépendance à la science et à la foi. C'est par là qu'elle séduisit de Wette († 1849), théologien non moins remarquable comme exégète

que comme dogmatiste [1], qui expliqua d'abord les mystères du christianisme comme des symboles esthétiques d'idées religieuses, mais qui, plus tard, se rapprocha du système de Schleiermacher.

Nous ne nous arrêterons point à l'idéalisme esthétique de F. Schlegel († 1830), ni au panthéisme mystique de F.-L. de Hardenberg, plus connu sous le nom de Novalis († 1801), ni l'un ni l'autre n'ayant exercé une influence appréciable sur la théologie. Il n'en est pas tout à fait de même de l'idéalisme objectif de Schelling († 1854), qui tenta d'enlever à l'idéalisme de Fichte son caractère subjectif au moyen de la théorie de l'identité absolue, théorie qui n'est, au fond que l'ancien panthéisme de Giordano Bruno. Selon Schelling, l'Absolu n'est ni infini ni fini, ni être ni connaître, ni sujet ni objet ; en lui se confondent toute opposition, toute diversité, toute séparation : c'est le Un et en même temps le Tout. Tout ce qui existe n'est que le développement de cette identité absolue sur deux lignes parallèles : Dieu et le monde, l'idéal et le réel, le corps et l'âme. Ce développement s'opère par contraction et par expansion dans le monde spirituel comme dans le monde matériel, qui n'en est que l'image, de même que la raison humaine est l'image de Dieu, substance absolue, essence universelle, vie du Tout-un, qui acquiert la conscience de soi, comme Dieu vivant et personnel, en s'y réfléchissant. Ce n'est pas par la réflexion qu'on peut atteindre à la connaissance de l'Absolu, mais par la contemplation ou l'intuition intellectuelle, qui le saisit immédiatement [2]. Cette philosophie, qui a subi d'ail-

[1] *De Wette*, Biblische Dogmatik des A. und N. Testaments, Berl., 1813; nouv. édit., 1818, in-8°; — Das Wesen des christl. Glaubens, Bâle, 1846, in-8°.

[2] *Schelling*, System des transcendentalen Idealismus, Tüb., 1800, in-8°; — Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, 2° édit., Berlin, 1842, in-8°.

leurs de fréquentes modifications, inclinant tantôt vers le platonisme ou le gnosticisme, tantôt vers la théosophie, tantôt vers le christianisme positif ou le théisme, n'a produit jusqu'ici chez ses plus zélés disciples qu'un panthéisme matérialiste et un esprit d'exaltation très-favorable au mysticisme le plus extravagant. Schelling soutenait pourtant que son système maintenait intacts la personnalité de Dieu, la liberté de l'homme et même les dogmes positifs du christianisme. Mais les théologiens protestants ne s'y laissèrent pas tromper. Ils virent fort bien que la philosophie de l'Absolu annulait le monde réel, dont elle faisait un pur fantôme ; qu'elle niait la personnalité du moi, anéantissait la liberté humaine, faisait de Dieu un être purement abstrait, indifférent au monde, et qu'elle détruisait par là même la foi à la Providence, enlevait au christianisme son caractère historique pour en faire une spéculation sur la nature des choses, et conduisait enfin directement au fatalisme [1]. Quelques-uns cependant adhérèrent aux principes du célèbre philosophe, entre autres, H. Blasche († 1832) [2].

Les disciples de Schelling ne furent jamais très-nombreux ; mais il y eut parmi eux des hommes éminents. Le plus célèbre de tous fut Hegel (1831), un des penseurs les plus profonds et un des esprits les plus subtils qui aient jamais existé [3].

Le but de Hegel était, dit-on, de concilier l'idéalisme subjectif de Fichte avec l'identité absolue de Schelling, au moyen d'une théorie nouvelle, celle de l'idéalisme absolu, qui admet

[1] *Süsskind*, Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, moralischer Freiheit, etc., Tüb., 1812, in-8°.
[2] *Blasche*, Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Leipz., 1827 ; — Kritik des modernen Christenglaubens, Erf., 1830 ; — Die göttlich. Eigenschaften, Erf., 1831 ; — Philos. Unsterblichkeitslehre, Erf., 1831, in-8°.
[3] *Hegel*, Werke, Berlin, 1832-45, 20 vol. in-8°.

l'identité de l'idéal et du réel, de l'essence et de l'idée, du fini et de l'infini, et qui n'est, par conséquent, qu'un idéalisme panthéistique. Hegel définit l'Absolu : la pensée éternelle, l'idée infinie, qui se manifeste dans le monde sensible, s'objective et acquiert conscience d'elle-même dans l'esprit ou le monde spirituel. L'organe qui nous donne la connaissance de l'Absolu et de sa vie n'est point l'intuition intellectuelle, comme l'affirme Schelling, mais la dialectique, c'est-à-dire le mouvement de la pensée divine tendant à devenir consciente. Ce *procès* ou, en d'autres termes, ce mouvement progressif, continu, passage perpétuel de l'idéal à la réalité, du non-être à l'être, et réciproquement, est soumis à des lois nécessaires et n'a point eu de commencement. Sa loi suprême est celle de la contradiction. Toute notion, pour être conçue, comme tout objet pour exister, a besoin d'une antithèse; ainsi l'être s'oppose le néant, et comme il se concilie ensuite avec lui dans une synthèse, cette contradiction devient le principe du mouvement qui pose la réalité. De même aussi le genre n'existe qu'en se particularisant dans les espèces, et le genre avec les espèces se réalise dans l'individu. De même encore, dans une autre sphère, l'Absolu, considéré en soi comme généralité simple et abstraite, est Dieu le Père ; il devient Dieu le Fils en se particularisant dans un objet, en acquérant la conscience de soi comme idée divine, et cette conscience de l'identité du divin et de l'humain est le Saint-Esprit. Posée à son tour comme thèse, cette Trinité appelle une antithèse, c'est le monde qui, étant hors de Dieu, est déchu. L'antithèse exige une synthèse, la chute nécessite une rédemption; Dieu doit se faire homme, et l'homme retourner en Dieu, pour que tout soit en tout.

Hegel ne croyait aucunement sa théorie en désaccord avec

le christianisme. Dans son opinion, il était impossible que la véritable religion fût en contradiction avec la véritable philosophie, puisque l'une et l'autre ont pour objet l'Absolu, et qu'elles ne diffèrent que dans la manière de le concevoir : celle-ci le concevant comme une notion métaphysique, et celle-là le voyant sous des images concrètes[1]. Il soutenait donc qu'il était plus orthodoxe que l'orthodoxie elle-même ; mais ses disciples, en tirant les conséquences des principes qu'il avait posés, ont montré combien grande était son illusion. Du vivant même de l'auteur, deux théologiens seulement, Daub († 1836) et Marheineke († 1846), adoptèrent ouvertement l'hégélianisme[2]. Dans ces dernières années cependant, un grand nombre de jeunes théologiens se sont laissés séduire par l'idéalisme absolu ; mais ils n'ont pas tardé à se diviser sur les questions fondamentales du christianisme. Les uns, tels que Gabler[3], Göschel[4], Rosenkranz[5], Rothe[6], supranaturalistes ou théistes conservateurs, ont essayé de concilier l'hégélianisme avec le christianisme[7], comme si un système qui traite de superstition la croyance en un Dieu objectif, qui nie toute révélation particulière, qui prétend que les doctrines chrétiennes se sont développées progressivement dans l'esprit humain d'une

[1] *Hegel*, Religionsphilosophie, T. I, p. 117 : Philosophie ist eben so denkende Vernunft wie Religion; nur dass bei ihr dieses Thun in der Form des Denkens erscheint, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

[2] *Daub*, Theologumena, Heidelb., 1806, in-8° ; — System der christl. Dogmatik, Berlin, 1841-44, 2 vol. in-8°.— *Marheineke*, System der christlich. Dogmatik, Berlin, 1847, in-8°.

[3] *Gabler*, De veræ philosophiæ erga religion. christ. pietate, Berl., 1836, in-8°.

[4] *Göschel*, Der Monismus des Gedankens, Naumb., 1832, in-8°.

[5] *Rosenkranz*, Kritik der Schleiermacher's Glaubenslehre, Königsb., 1836, in-8° ; — Encyklopädie der theolog. Wissenschaften, Halle, 1831, in-8°.

[6] *Rothe*, Theol. Ethik, Wittenb., 1845, 2 vol. in-8°.

[7] Voy. *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipz., 1851, in-8°.

manière de plus en plus claire, qui fonde le dogme sur des raisonnements *a priori* et non sur une autorité historique extérieure, qui voit en Jésus-Christ moins un homme que l'idée de l'humanité dans son complet développement, comme si, disons-nous, un semblable système pouvait jamais, quelque habileté qu'on y apportât, se concilier avec une religion positive qui enseigne précisément le contraire. De semblables tentatives ne pouvaient réussir. Les autres, plus fidèles à l'esprit de la philosophie hégélienne ont continué à nier la personnalité de Dieu et l'immortalité de l'âme, et à ne voir dans le Christ que l'idéal de l'humanité. Le plus célèbre représentant de cette dernière école est Strauss, pour qui l'histoire de la vie de Jésus, telle qu'elle est racontée dans le Nouveau Testament, n'est qu'un mythe, production spontanée des traditions populaires sur le Messie, mais embellie par le désir de présenter le fondateur de la religion chrétienne sous le jour le plus merveilleux. Dans sa *Dogmatique* [1], Strauss est allé encore plus loin. Il y affirme que le christianisme est mort de vieillesse, et propose de le remplacer par le panthéisme. Feuerbach a exposé les mêmes opinions dans son *Essence du christianisme* [2] et Bruno Bauer a voulu surpasser Strauss lui-même en présentant l'histoire évangélique comme un conte fait à plaisir [3].

[1] *Strauss*, Die christliche Glaubenslehre, Tüb., 1840-41, 2 vol. in-8°.
[2] *Feuerbach*, Das Wesen des Christenthums, Leipz., 1841, in-8°.
[3] *Bruno Bauer*, Kritik der evangelischen Geschichte, Leipz., 1841-42, 3 vol. in-8°.

§ 89.

Rationalisme.

Brastberger, Erzählung und Beurtheilung der wichtigsten Veränderungen, die, vorzüglich in der zweyten Hälfte des gegenwärt. Jahrhunderts in der gelehrt. Darstellung des dogm. Lehrbegriffs der Protest. in Deutschland gemacht worden sind, Halle, 1790, in-8°. — *Tittmann*, Pragmat. Geschichte der christ. Religion und Theologie in der protest. Kirche während der zweyten Hälfte des XVIII Jahrhunderts, Breslau, 1805, in-8°. — *Kahnis*, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, Leipz., 1854, in-8°. — *Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipz., 1856, in-8°. — *Gieseler*, Rückblick auf die theol. und kirchl. Richtung und Entwicklung der letzten 50 Jahre, Gött, 1837, in-8°. — *Tholück*, Abriss einer Geschichte der Umwälzung welche seit 1750 auf dem Gebiet der Theologie in Deutschland stattgefunden hat, dans le Berlin. evangel. Kirchenzeitung, déc. 1838.

Écho du déisme anglais, le rationalisme se plaça sur le terrain de la science et s'arma de la critique historique pour combattre l'orthodoxie luthérienne. La première attaque ouverte qu'il dirigea contre elle fut la publication, depuis 1777, des *Fragments de Wolfenbüttel*, œuvre collective à laquelle H.-S. Reimarus († 1768), auteur d'un excellent traité sur la religion naturelle [1], paraît avoir eu la plus grande part [2]. Ces Fragments, du reste, ne sont remarquables ni par la nouveauté des objections ni par la profondeur de la critique ; on y rejette la révélation comme chose impossible, on y combat la base historique de la religion chrétienne, on y qualifie l'Évangile d'imposture, on y attaque même le caractère moral de Jésus, qu'on y dépeint comme un ambitieux révolutionnaire. Tout

[1] *Reimarus*, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 5e édit., Hamb., 1781, in-8°.
[2] Fragmente des Wolfenb. Ungenannten, 4e édit., Berlin, 1835, in-8°.

cela avait été dit et redit en Angleterre depuis longtemps ; mais c'était la première fois que d'aussi vives attaques se produisaient dans l'Église luthérienne d'Allemagne, aussi firent-elles une sensation d'autant plus douloureuse que le célèbre Lessing († 1781) les avait appuyées de l'autorité de son nom. Ce grand écrivain, dont l'esprit inquiet embrassait beaucoup trop de choses pour pouvoir les approfondir toutes, avait conçu un souverain mépris pour l'étroite et intolérante orthodoxie qui régnait encore dans le clergé protestant ; il ne cessait de poursuivre des traits de sa mordante satire les prétentions cléricales, et enveloppant le christianisme dans la réprobation dont il frappait ses ministres, il avait même entrepris, avant de mourir, une espèce d'apologie de la philosophie de Spinoza[1]. Il trouva de nombreux imitateurs. Mauvillon († 1794) garda encore quelque mesure dans son *Système de la religion chrétienne*[2] ; il se contenta de nier l'origine divine du christianisme et de critiquer sa morale, tandis que Ch.-Fr. Bahrdt († 1792), écrivain instruit, spirituel, éloquent, mais esprit peu philosophique, prit à tâche de ruiner dans l'esprit du peuple la religion qu'il avait lui-même reniée[3]. Beaucoup d'autres, animés des mêmes sentiments, C.-T. Damm († 1778)[4] par exemple, abusèrent de leurs talents pour saper les fondements du christianisme, sans s'inquiéter si la religion naturelle qu'ils prétendaient mettre à la place, était propre à satisfaire les besoins religieux et moraux de la multitude, en sorte que l'on est forcé de se demander si le service réel que

[1] *Schwarz*, Lessing als Theologe, Halle, 1854, in-8°.
[2] *Mauvillon*, Das zum Theil einzige wahre System der christl. Religion, Berlin, 1787, in-8°.
[3] *Bahrdt*, Glaubensbekenntniss, 1779 in-8°; — Briefe über die Bibel im Volkston, 1783-91, 12 vol. in-8°.
[4] *Damm*, Vom historischen Glauben, Berl., 1772, 2 vol. in-8°.

l'ancien rationalisme a rendu à la religion, en renversant l'aride dogmatisme des écoles, n'a pas été payé trop cher au prix de l'incrédulité qu'il a semée parmi les peuples par ses attaques, dirigées sans discernement et sans prudence contre tout ce que l'homme a de plus sacré.

Hâtons-nous de dire que cette tendance ouvertement hostile au christianisme ne se montre pas chez tous les rationalistes du XVIII[e] siècle. On ne la remarque ni dans la *Bibliothèque universelle allemande*, organe du naturalisme de Berlin, que le libraire F. Nicolaï publia de 1765 à 1807; ni dans les ouvrages de Basedow († 1790), l'admirateur de Locke et de Rousseau; ni dans ceux de G.-S. Steinbart († 1809), de J.-A. Eberhard († 1809) et d'autres, qui voulaient seulement réformer la théologie en y introduisant une manière de penser plus libérale, et surtout essayer la conciliation de la foi avec la raison ou plutôt avec le sentimentalisme moral qui était de mode en ce temps-là [1]. Cette dernière tendance trouva un vigoureux adversaire en J.-G. Hamann, le Mage du Nord, comme il s'appelait lui-même († 1788), esprit original, enthousiaste, aussi bizarre que profond, qui s'amusa à faire, dans un style de pythonisse, une opposition très-vive à l'esprit de son siècle, accusant la raison de conduire inévitablement au scepticisme, recommandant, comme seul moyen d'éviter l'écueil, d'admettre la foi, révélation immédiate de la vérité dans la conscience humaine et base de toute certitude, et se proclamant hautement le défenseur de l'orthodoxie luthérienne, mais en se réservant tacitement le droit d'inter-

[1] *Basedow*, Philalethie, Altona, 1764, 2 vol. in-8°; — Versuch einer freimüthigen Dogmatik, Berlin, 1766, in-8°. — *Steinbart*, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züll., 1778, in-8°. — *Eberhard*, Neue Apologie des Sokrates, Berlin, 1778, 2 vol. in-8°.

préter allégoriquement la religion chrétienne de la manière la plus arbitraire, au point de tomber quelquefois dans le panthéisme [1].

On ne saurait sans injustice suspecter les intentions des rationalistes de la seconde catégorie ; mais il faut reconnaître que leurs efforts n'ont abouti qu'à bannir de la dogmatique chrétienne la christologie, qui en est la pierre angulaire. Il était urgent de rendre à cette partie de la dogmatique la place qu'elle doit occuper dans les croyances du chrétien, en la dégageant toutefois des altérations que le temps et l'ignorance y avaient introduites. C'est la tâche dont se chargèrent quelques théologiens aussi pieux que savants, à la tête desquels se placèrent J.-A. Ernesti († 1781), J.-S. Semler († 1791), J.-D. Michaëlis († 1791) et A. Teller († 1804). Ils ont rendu tous les quatre d'inappréciables services à la science théologique, les deux premiers en faisant prévaloir l'opinion que l'herméneutique repose non sur la dogmatique, mais sur la philologie et l'histoire, et en affranchissant ainsi l'exégèse [2] ; le troisième, en imprimant à la dogmatique une direction historique [3]; le dernier enfin, en la réformant entièrement [4]. Une foule de théologiens les suivirent dans ces voies nouvelles. Parmi les plus renommés, nous citerons seulement Bastholm († 1819), l'orateur le plus éloquent de la chaire danoise, qui enrichit sa traduction du Nouveau Testament de notes très-libérales et qui montra en général dans tous ses écrits un remarquable esprit d'indépendance ; Eichhorn († 1827), dont les

[1] *Hamann*, Werke, Berlin, 1821 et suiv., 6 vol. in-8°.

[2] *Ernesti*, Institutio interpretis Novi Testamenti, Lips., 1761, in-8°. — *Semler*, Versuch einer freiern theolog. Lehrart, Halle, 1777, in-8°.

[3] *Michaëlis*, Compendium theologiæ dogmaticæ, Gott., 1760, in-8°.

[4] *Teller*, Lehrbuch des christlichen Glaubens, Helmst., 1764, in-8°; — Religion der Vollkommnern, Berl., 1793, in-8°.

travaux sur la littérature biblique comptent encore aujourd'hui au nombre des plus estimés; Gesenius († 1848), qui a acquis une réputation européenne dans la philologie orientale; J.-F. Grüner († 1778), l'émule de Semler, qui, un des premiers, émit l'opinion que, dès la fin du premier siècle, les doctrines fondamentales du christianisme avaient été altérées par le néoplatonisme [1]; E.-J. Danov († 1782), J.-D. Heilmann († 1764), G.-T. Zachariä († 1777), qui essaya le premier d'affranchir la dogmatique du joug des symboles et de la fonder exclusivement sur l'Écriture sainte [2]; G.-F. Seiler († 1807), J.-C. Döderlein († 1792), qui réclamait pour la dogmatique le bénéfice des progrès de la science [3]; Morus († 1792), Eckermann († 1836), Henke († 1809), Wegscheider († 1849), Röhr († 1848), Paulus († 1851), et vingt autres moins connus, qui, en s'aidant de la critique historique et de l'exégèse, essayèrent de ramener la dogmatique luthérienne aux seuls enseignements de Jésus et des apôtres, de séparer par la critique rationnelle ce qui est éternellement vrai dans la religion chrétienne de ce qui n'est que temporaire et local, et de renfermer ainsi la *Summa credendorum* dans le plus petit nombre d'articles possible [4]. Ils furent activement secondés dans cette difficile entreprise par Tieftrunk, qui réduisait les articles

[1] *Grüner*, Institutiones theologiæ dogmaticæ, Ienæ, 1755, in-8°.

[2] *Danov*, Theol. dogm. institut. libri II, Ienæ, 1772, in-8°. — *Heilmann*, Compendium theologiæ dogmaticæ, 2e édit., Gott., 1774, in-8°. — *Zachariä*, Biblische Theologie, Gött., 1771-75, 4 vol. in-8°.

[3] *Seiler*, Theol. dogmat. polemic., Erlang., 1774, in-8°. — *Döderlein*, Christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen der Zeit, Nürnb., 1785-1803, 12 vol. in-8°.

[4] *Morus*, Epitome theologiæ christianæ, 6e édit., 1799, in-8°.— *Eckermann*, Compendium theolog. christianæ, Altona, 1792, in-8°. — *Henke*, Lineamenta institut. fidei christianæ, 2e édit., Helmst., 1795, in-8°. — *Wegscheider*, Instit. theolog. christ. dogm., dern. édit., Halle, 1844, in-8°. — *Röhr*, Grund-und Glaubenssätze der evangel.-protest. Kirche, Neust., 1832, in-8°. — *Paulus*, Commentar über das N. T., Lüb., 1800-1805, 4 vol. in-8°.

fondamentaux de la religion à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain; Stäudlin († 1826), Ammon († 1850), disciples de la philosophie kantienne [1]; mais, d'un autre côté, ils eurent à combattre Tittmann († 1820), Augusti, Hahn, Sartorius, qui se constituèrent les champions de l'orthodoxie et osèrent accuser le rationalisme de conduire directement à l'athéisme [2]. Cette lutte, souvent très-violente, s'engagea sur la question de la démonologie; mais elle embrassa bientôt toute la dogmatique. Les dogmes de la Trinité, de la personne du Christ, des sacrements furent examinés au flambeau de la critique historique; les doctrines du péché, de la satisfaction, de la rédemption furent attaquées par des arguments philosophiques, et l'exégèse arma la critique de preuves formidables contre le canon, la révélation, l'inspiration. Mais si la liberté d'examen engendra toutes ces querelles, elle préserva, d'un autre côté, l'Allemagne des systèmes irréligieux et matérialistes qui envahirent l'Angleterre et la France. La controverse d'ailleurs eut un double résultat des plus favorables. D'une part, elle força les chefs de l'orthodoxie, Storr († 1805) et Reinhard († 1812) [3] entre autres, à franchir les étroites limites des symboles et à abandonner les vieilles méthodes scolastiques; de l'autre, elle jeta le rationalisme dans une voie nouvelle et lui imprima un caractère de science et de piété qui le distingue essentiellement du rationalisme purement négatif du

[1] *Tieftrunk*, Censur des christ.-protest. Lehrbegriffs, Berl., 1791 et suiv., 3 vol. in-8°, T. I, p. 112. — *Stäudlin*, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Gött., 1800, in-8°. — *Ammon*, Summa theologiæ christianæ, 4° édit., Lips., 1830, in-8°.

[2] *Tittmann*, Ueber Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus, Leipz., 1816, in-8°. — *Augusti*, System der christl. Dogmatik, Leipz., 1825, in-8°.— *Hahn*, Lehrbuch des christl. Glaubens, Leipz., 1825, in-8°. — *Sartorius*, Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Marb., 1822, in-8°.

[3] *Storr*, Doctrinæ christianæ pars theoretica, 2° édit., Stuttg., 1807, in-8°. — *Reinhard*, Vorles. über die Dogmatik, 5° édit., 1824, in-8°.

XVIII[e] siècle. Ainsi les efforts de H.-A. Schott († 1835), de Bretschneider († 1848), de Tzschirner († 1828), de Kähler, pour amener un rapprochement entre le rationalisme et le supranaturalisme sur le terrain d'un supranaturalisme rationnel [1], n'ont point été tout à fait infructueux. Reste à savoir jusqu'à quel point la nouvelle philosophie religieuse, qui se flatte de rendre au christianisme sa pureté primitive, de le dégager de tout alliage, sera en état de tenir ses promesses. En attendant qu'elle ait découvert la formule conciliatrice, l'Église luthérienne continue à être en proie à la discorde, et il est fort probable qu'elle ne réussira pas de sitôt à apaiser dans son sein les luttes auxquelles elle est d'ailleurs redevable du haut degré de développement de sa théologie, développement qui la place sans contredit à la tête du mouvement des idées religieuses. Les Orthodoxes — nous ne parlons pas de ces aveugles partisans d'un passé qui a eu sa grandeur, mais qui ne peut plus sortir de son linceul, de ces théologiens ultrà-conservateurs qui, par haine du progrès, ont introduit dans l'Église allemande une nouvelle idolâtrie, la bibliolâtrie et la symbololâtrie, nous entendons ceux qui acceptent dans une certaine mesure les faits constatés par la science et essaient de les concilier avec l'ancien luthéranisme, — les Orthodoxes, disons-nous, ont adopté des idées beaucoup plus libérales, notamment sur la question fondamentale de l'inspiration [2], et,

[1] *Schott*, Epitome theolog. christ. dogmat., Lips., 1822, in-8°. — *Bretschneider*, Die relig. Glaubenslehre nach Vernunft und Offenbarung, Halle, 1846, in-8°.— *Tzschirner*, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Leipz., 1829, in-8°. — *Kähler*, Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinsch. Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit, Leipz., 1818, in-8°.

[2] *Knapp*, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Halle, 1827, 2 vol. in-8°, T. II, p. 112 : Meine Absicht ist, die Bibellehre nach meiner gewissenhaften Ueberzeugung rein und unverfälscht mit ihren Gründen vorzutragen, und davon sowohl die kirchlichen Bestimmungen als auch die anderweitigen Zusätze sorgfältig zu unter-

en général, ils rejettent les doctrines symboliques de l'Église protestante, s'ils ne les trouvent pas confirmées par l'Écriture sainte interprétée historico-grammaticalement. Leurs adversaires, les Rationalistes, regardent Jésus comme un envoyé divin, comme un prophète à qui la Providence avait accordé des dons spirituels supérieurs, comme le plus sublime des hommes. Ils rejettent absolument l'idée de l'Église orthodoxe, qui nous présente comme le rédempteur de l'humanité une espèce d'automate sans liberté et partant sans moralité. Ils soutiennent que l'œuvre du Christ consiste en ce qu'il a communiqué aux hommes une doctrine pure, excellente, en la fortifiant par l'exemple de sa vie et en la scellant par sa mort, type du dévouement au devoir [1]. A côté de ces deux partis principaux, le parti critique, animé de l'esprit d'investigation qui caractérise le XIXe siècle, travaille à expliquer les dogmes chrétiens par l'Écriture et l'histoire, acceptant sans répugnance aucune, toutes les découvertes de la science, parce que la Bible a cessé d'être pour lui la source unique de la certitude, et cherchant à faire tourner tous les progrès au profit de la moralité [2]. Le parti philosophique, de son côté, s'efforce toujours d'identifier la dogmatique de l'Église avec les doctrines de la philosophie spéculative, ou du moins de justifier philosophiquement les doctrines bibliques [3]. Enfin le parti mystique, se plaçant en dehors de toutes les luttes

scheiden. — *Hahn*, Lehrbuch der christl. Glaubenslehre, Leipz., 1828, in-8°. — *Steudel*, Glaubenslehre, Tüb., 1834, in-8°.

[1] *Kienlen*, Les principes fondamentaux du système rationaliste professé par Röhr et Wegscheider, Strasb., 1840, in-8°.

[2] *De Wette*, Lehrbuch der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung, Berlin, 1840, in-8°. — *Klein*, Darstellung des dogmat. Systems der evang.-protest. Kirche, nouv. édit., Iena, 1835, in-8°. — *Grimm*, Institut. theolog. dogmat. evang. historico-critica, Ienæ, 1848, in-8°.

[3] *Twesten*, Vorlesung. über die Dogmatik, Hamb., 1838, 2 vol. in-8°. — *Nitzsch*, System der christl. Lehre, Bonn, 1829, in-8°; 6e édit., 1851.

théologiques, ou bien adhère sans objection au système ecclésiastique, se contentant de l'envisager au point de vue pratique, ne s'attachant qu'aux dogmes sur lesquels s'appuie la morale et ne cherchant dans la doctrine qu'un aliment pour la piété et la vertu ; — ou bien, rejetant les subtilités de l'École, il s'en tient à l'Écriture. C'est cette dernière manière de comprendre la religion, qui domine certainement parmi le peuple en Allemagne.

§ 90.

Église réformée.

Schweizer, Die protestantischen Central-Dogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, Zurich, 1854-56, 2 vol. in-8°. — *Scholten*, Die Lehre der reform. Kirche nach ihren Grundsätzen, 3e édit., Leipz., 1855, in-8°.— *Baur*, Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reform. Kirche, dans le Theolog. Jahrbücher de *Zeller*, an. 1847, p. 309.

Nous avons vu Luther et Zwingle s'élever presque dans le même temps, l'un en Allemagne et l'autre en Suisse, contre les abus de l'Église romaine ; malheureusement pour la cause de la Réforme, la bonne harmonie ne régna pas longtemps entre eux. Ils se divisèrent sur la question de la présence réelle, et la dispute prit bientôt un degré de violence tel que tout espoir de rapprochement s'évanouit. C'est ainsi qu'à côté de l'Église luthérienne se forma l'Église réformée, fondée à peu de chose près sur les mêmes principes dogmatiques, liturgiques et disciplinaires. Cette Église, que Zwingle, avec sa tendance toute pratique et le peu de fixité de ses opinions sur deux des dogmes fondamentaux de la Réforme, ne serait peut-être jamais parvenu à constituer sur des bases solides, fut défi-

nitivement organisée par Jean Calvin († 1564), qui lui imprima le cachet de sa puissante individualité[1]. Cet homme célèbre, un des plus illustres de son siècle, non-seulement la dota, dans son *Institution chrétienne*[2], d'une dogmatique plus systématique et plus complète que les *Lieux communs* de Mélanchthon, mais il détermina avec précision les doctrines de la Cène et de la prédestination, en admettant une espèce de présence spirituelle du Christ dans l'eucharistie et un décret absolu, éternel, par lequel Dieu aurait prédestiné les hommes, sans égard à leurs mérites, les uns au salut, les autres à la damnation. Les disciples de Zwingle refusèrent d'abord d'admettre les solutions du réformateur genevois ; cependant les deux partis finirent par s'entendre sur la question de la Cène dès 1549[3], et sur celle la prédestination en 1552[4], en sorte qu'ils ne formèrent plus dès lors qu'une église réformée ou calviniste. Mais la lutte continua plus acharnée que jamais entre les Luthériens et les Calvinistes. Toutes les tentatives de conciliation échouèrent jusqu'à ce que le temps, en calmant les passions religieuses et en amortissant le fanatisme, eût enfin étouffé un feu qu'un étroit bigotisme menace de réveiller de loin en loin.

[1] France protestante, art. *Calvin*.

[2] *Calvin*, Christianæ religionis institutio, Bâle, 1536, in-8°.

[3] Consensio mutua in re sacramentariâ ministrorum Tigurinæ ecclesiæ et D. J. Calvini ministri Genevensis ecclesiæ, Tigur., 1549, in-8°; trad. en franç., Gen., 1551, in-8°.

[4] De æternâ Dei prædestinatione, quâ in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit : item de providentiâ quâ res humanas gubernat, Consensus pastorum Genevensis ecclesiæ a J. Calvino expositus, Gen., 1552, in-8°.

§ 91.

Confessions de foi calvinistes.

Corpus et syntagma confessionum fidei, quæ in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine authenticè editæ, in celeberrimis conventibus exhibitæ, publicàque auctoritate comprobatæ, Aurel. Allob., 1612, in-4°; nouv. édit., Gen., 1654, in-4°. — *Augusti*, Corpus librorum symbolicorum, qui in Ecclesià Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, Elberf., 1828, in-8°. — *Niemeyer*, Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips., 1840, in-8°.

La réforme calviniste, bien que partant des mêmes principes que la réforme luthérienne, s'en distingua de bonne heure par un caractère de force, de réflexion, de précision, de clarté et d'ordre, mais aussi de sécheresse et d'austérité, qui est comme le reflet de la personnalité de son fondateur, et ce caractère se montre non-seulement dans les doctrines, mais jusque dans la discipline, parce que toutes les églises réformées s'organisèrent sur le modèle de la république chrétienne que Calvin avait établie à Genève. Elle s'en distingue aussi en ce qu'aucune des confessions de foi qui ont été publiées par les Calvinistes français en 1559, par les écossais en 1560, par les belges en 1561, par ceux du Palatinat en 1563, par les suisses en 1566, etc., n'a obtenu chez elle une autorité générale, symbolique, comme la confession d'Augsbourg, et n'a été, par cela même, la source d'autant de divisions et de disputes. On ne peut, en effet, signaler dans le sein de l'Église calviniste, pendant tout le xvie et le xviie siècle, que deux grandes controverses, celle de l'arminianisme et celle de l'universalisme hypothétique ; mais aussi on ne trouve, d'un autre côté, surtout en France, aucune œuvre philosophique d'une

grande importance dans sa littérature, très-riche d'ailleurs en travaux scientifiques sur la critique sacrée, la polémique, l'histoire, l'exégèse et même la morale, que plusieurs de ses meilleurs théologiens [1] traitèrent avec talent, en laissant à la théorie le dogme du décret absolu, inconciliable avec les devoirs de la vie chrétienne. Cet éloignement pour la spéculation philosophique ne peut s'expliquer que par la tendance pratique et populaire de la réforme calviniste, tendance qui est, en effet, peu favorable à l'abstraction. Ce qui prouve que ce n'est pas la hardiesse qui manquait aux théologiens calvinistes, c'est qu'ils se montrèrent en général, dans l'interprétation de la Bible, plus dégagés que les luthériens de préjugés dogmatiques, fidèles en cela à l'exemple que leur avait donné Calvin, le plus grand exégète de son siècle.

§ 92.

Arminianisme.

Calov, Consideratio arminianismi, 3e édit. Vittenb., 1671, in-4°. — *Limborch*, Relatio historica de origine et progressu controversiarum in Belgio fœderato de prædestinatione, dans sa Theologia christiana, 4e édit., Amst., 1715, in-fol. — *J. Regenboog*, Historie der Remonstranten, Amst., 1774, 3 vol. in-8°. — *G.-S. Francke*, De historiâ dogmatum Arminianorum, Kiloniæ, 1813, in-8°. — *Hales*, Historia concilii Dordraceni, trad. en latin avec des remarques par *Mosheim*, Hamb., 1724, in-8°. — Acta synodi nationalis Dordrechti habitæ, Lugd. Bat., 1620, in-4°. — Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum remonstrantium in fœderato Belgio, Harderv., 1620, in-4°. — *Graf*, Beitr. zur Kenntniss der Geschichte der Synode von Dordrecht, Basel, 1825, in-8°.

Le dogme de la prédestination absolue, que l'influence de Calvin avait fait triompher dans les églises réformées contre-

[1] Entre autres, *Amyraut*, Morale chrétienne, Saumur, 1652-1660, 6 vol. in-8°., et *La Placette*, Nouveaux essais de morale, Amst., 1732, 6 vol. in-12.

dit si clairement ce que l'Évangile nous enseigne sur la bonté infinie de Dieu, qu'il n'est point surprenant qu'il ait rencontré une opposition plus ou moins déclarée. Il paraît qu'il comptait un certain nombre d'adversaires en Hollande bien avant que J. Arminius († 1609) soulevât dans l'université de Leyde la controverse à laquelle on a donné son nom[1]. Arminius enseignait que l'élection et la réprobation sont conditionnelles, qu'elles dépendent de la persévérance, prévue de Dieu, des uns dans le bien et des autres dans le mal; il rejetait donc le décret absolu, niait l'irrésistibilité de la grâce et ne voulait point admettre que les mérites du Christ ne s'appliquassent qu'aux prédestinés [2]. Cette doctrine fut combattue avec violence par son collègue, F. Gomar († 1641), et la mort même d'Arminius ne mit point un terme à cette guerre théologique que des questions politiques vinrent encore compliquer. Les partisans d'Arminius — appelés Remontrants, d'une Remontrance [3] en cinq articles qu'ils présentèrent, en 1610, aux États de la Hollande et de la Frise comme un sommaire de leur foi, — étaient soutenus par les chefs du parti républicain, tandis que les Gomaristes avaient pour eux la grande majorité

[1] *Bayle*, Diction., art. *Arminius*.

[2] *Arminius*, Opera theologica, Lugd. Bat., 1629, in-4°. — *Gomar*, Opera theologica, Amst., 1664, in-fol.

[3] Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiæ et Westfrisiæ ordinibus, publiée par *Walch*, Religionsstreittigkeiten ausser der lutherischen Kirche, T. III, p. 540, et en latin dans les Epistolæ præstantium et eruditorum virorum, Amst., 1704, in-fol. p. 145. Voici le résumé de ces cinq articles : 1° Dieu, par un décret éternel et immuable, a résolu de sauver tous ceux qui, par la grâce du Saint-Esprit, croient en Christ et persévèrent dans cette foi; mais de laisser dans le péché et de condamner ceux qui ne se convertissent pas — 2° Jésus-Christ est donc mort pour tous et pour chacun. — 3° L'homme ne peut avoir par lui-même la foi salutaire. — 4° Toutes les bonnes œuvres doivent être attribuées à la grâce de Dieu en Christ, laquelle grâce n'est point irrésistible. — 5° Peut-on perdre la grâce par négligence? c'est une question qu'on doit résoudre par l'Écriture sainte, avant de pouvoir l'enseigner avec pleine tranquillité d'esprit.

du clergé et du peuple. Désirant mettre un terme à cette querelle qui s'envenimait de plus en plus, les États-Généraux crurent devoir convoquer un concile; mais le synode de Dordrecht, qui tint ses séances depuis le 13 novembre 1618 jusqu'au 9 mai 1619, eut le même résultat que presque toutes les assemblées de cette espèce, c'est-à-dire qu'il multiplia les divisions au lieu de les éteindre. Il se prononça en faveur des Calvinistes rigides, sans aller toutefois aussi loin que Gomar et d'autres adversaires d'Arminius, qui faisait Dieu l'auteur du mal moral et de la chute [1]. Malgré sa condamnation, l'arminianisme développa son principe en se rapprochant de plus en plus du pélagianisme, et il finit par subordonner complétement la foi à la raison. Zélé défenseur de la liberté d'examen, que le protestantisme semblait renier presque partout, il ne voulut jamais soumettre les croyances individuelles à une autorité symbolique ou ecclésiastique quelconque. Il est vrai qu'il crut devoir, à l'exemple des autres sectes, publier sa Confession de foi [2]; mais il n'eut point la prétention de lui attribuer le caractère immuable d'un symbole, ni aucune autre valeur que celle d'un monument historique.

Nulle part la doctrine arminienne ne trouva un plus grand nombre d'adhérents qu'en Angleterre, notamment à l'université de Cambridge. Elle y fut défendue avec un remarquable talent par Chillingworth († 1644), Hales († 1656), Cudworth († 1688), Tillotson († 1694), Stillingfleet († 1699) [3], et beau-

[1] Acta synodi nationalis Dordrechti habitæ, Lugd., Bat., 1620, in-4°.

[2] Confessio fidei sive declaratio pastorum qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur, super præcipuis articulis religionis christianæ, Harderv., 1622, in-8°. — Cette confession, en 25 chapitres, est l'œuvre d'Episcopius, le premier écrivain dogmatiste du parti arminien, dans les Œuvres de qui elle a été réimprimée, ainsi que l'Apologia pro confessione Remonstrantium contra censuram quatuor professorum Leydensium, publiée pour la première fois en 1629.

[3] *Chillingworth*, Works, Lond., 1742, in-fol.—*Hales*, Tracts, Lond., 1721, in-8°.

coup d'autres théologiens éminents, dont l'influence modifia essentiellement l'esprit intolérant de l'Église anglicane. Cependant ce fut en Hollande, où, dès 1625, ils jouirent d'une tolérance complète, que les Remontrants fondèrent les églises les plus florissantes. C. Vorstius († 1622), S. Episcopius († 1643), Courcelles († 1650), Grotius († 1645), Le Clerc († 1730), P. de Limborch († 1712) y ont rendu par leurs travaux [1] de très-grands services aux sciences théologiques, surtout à l'exégèse; ils ont contribué à faire prévaloir la méthode d'interprétation historique ; ils ont ramené le protestantisme au libre examen, dont il n'aurait jamais dû s'écarter, et ils ont ouvert à la tolérance, dont ils se sont montrés en toutes circonstances les avocats convaincus, une voie beaucoup plus large que ne l'avaient fait les Syncrétistes allemands, en réduisant les doctrines fondamentales de la religion chrétienne aux propositions dont le sujet, l'attribut et le rapport nécessaire de l'un avec l'autre sont énoncés dans l'Écriture expressément ou en termes équivalents [2].

Comme dans toutes les églises chrétiennes, des éléments mystiques se produisirent dans l'église arminienne. En 1629, les trois frères Van der Kodde fondèrent, sous le nom de Collégiens ou Rhynsbourgeois, une secte qui admettait dans son

— *Cudworth*, A Treatise concerning morality, Lond., 1731, in-8°. — *Tillotson*, Sermons, Lond., 1720, 3 vol. in-fol. — *Stillingfleet*, Works, Lond., 1710, 5 vol. in-fol.

[1] *Vorstius*, Comment. in Epistolas apostolicas, Amst., 1631, in-4°.— *Episcopius*, Opera theologica, Amst., 1670, 2 vol. in-fol. — *Grotius*, Opera theologica, Amst., 1679, 4 vol. in-fol.— *Limborch*, Theologia christiana, Amst., 1686, in-fol.— France protestante, art. *Courcelles* et *Le Clerc*.

[2] *Episcopius*, Institutiones theologicæ, lib. IV, c. 9 : Necessaria quæ in Scripturis continentur talia esse omnia, ut sine manifestâ hominis culpâ ignorari, negari aut in dubium vocari nequeant, quia videlicet tùm subjectum, tùm prædicatum, tùm subjecti cum prædicato connexio necessaria in ipsis Scripturis est, aut expressè aut æquipollenter.

sein quiconque confessait le Christ comme envoyé divin et promettait de vivre conformément à l'Évangile [1].

§ 93.

Universalisme hypothétique.

Daillé, Apologia pro duobus Eccles. in Galliâ Protestantium synodis nationalibus, Gen., 1655, in-4°. — *Barnaud*, Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus, Amst., 1726, in-8°.

Les églises protestantes de France subirent, comme celles d'Angleterre et de Hollande, l'influence de l'arminianisme. Elle se fit sentir surtout à l'académie de Saumur. Trois professeurs de cette académie célèbre, Amyraut († 1664), Cappel († 1658) et La Place († 1665), qui passent à juste titre pour les premiers théologiens de leur temps, osèrent s'élever contre le dogme effroyable de la prédestination absolue et y opposer un universalisme hypothétique, synthèse de l'universalisme et du particularisme [2]. Amyraut, qui avait pourtant combattu l'opinion d'Arminius, croyait à une participation de l'homme à l'œuvre de son salut. La Place n'admettait pas l'imputation immédiate du péché d'Adam. Cappel rejetait, en outre, l'inspiration littérale des Livres saints. Leurs opinions furent vivement refutées par Du Moulin († 1658), Rivet († 1651), Spanheim († 1649) [3] ; mais elles furent approuvées et adoptées par plusieurs théologiens des plus renommés de l'époque, notamment par Blondel († 1655), Daillé († 1670), Mestrezat (1657), Du Bosc († 1692), Tronchin († 1705), et les synodes natio-

[1] *Grégoire*, Hist. des sectes religieuses. T. I, p 328.
[2] Voy. ces noms dans la France protestante, ainsi que les suivants.
[3] *Spanheim*, Epistola de gratiâ universali, Lugd. Bat., 1648, in-8°.

naux eux-mêmes ne voulurent jamais consentir à les condamner formellement. Elles se répandirent donc de plus en plus et finirent par former l'opinion générale. Ce fut en vain que les théologiens orthodoxes de la Suisse essayèrent d'en arrêter les progrès par une nouvelle confession de foi, la Formula Consensûs, rédigée par J.-H. Heidegger en 1675. Une partie des églises réformées refusèrent constamment d'accepter ce symbole, et celles-là même qui l'admirent ne tardèrent pas à le rejeter [1], en sorte que, dès 1722, il avait perdu toute autorité.

A la controverse sur la grâce universelle se rattache directement la condamnation par plusieurs synodes provinciaux de la doctrine de Claude Pajon († 1685), qui enseignait que la grâce agit médiatement et objectivement par l'entendement sur la volonté [2], dont il admettait, comme Amyraut son maître, le concours dans l'œuvre de la régénération.

§ 94.

Antitrinitaires. — Anabaptistes. — Sociniens.

Spanheim, De origine, progressu, sectis, nominibus et dogmatibus Anabaptistarum, Lugd. Bat., 1643, in-8°. — *H. Schyn*, Historia Christianorum qui in Belgio fœderato inter Protestantes Mennonitæ appellantur, Amst., 1723, in-8°, et Hist. Mennon. plenior deductio, Amst., 1729, in-8°. — *J. Hast*, Geschichte der Wiedertäufer, Münster, 1836, in-8°. — *Erbkam*, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation, Hamb., 1848, in-8°. — *Sandius*, Bibliotheca Antitrinitariorum, Freist., 1684, in-8°. — *Bock*, Historia Antitrinitariorum maximè Socinianismi et Socinianorum, Lips., 1774-84, 3 vol. in-8°. — *Bauermeister*, De systemate Socinian. dogmatico, Rost., 1830, in-4°. — *Trechsel*, Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus, Heidelb., 1839-44, 2 vol. in-8°. — *Fock*, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, Kiel, 1847, in-8°.

En rendant la Bible au peuple et en proclamant la liberté

[1] Formula Consensûs ecclesiarum helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratiâ universali et connexâ, 1723, in-4°.

[2] France protestante, art. *Pajon*.

d'examen, la Réforme s'exposait à un double danger. Il était à craindre, d'un côté, que, dans l'enivrement de la liberté reconquise, le scepticisme scientifique né de la Renaissance ne s'attaquât au christianisme lui-même, et, de l'autre, que les masses, affranchies d'un joug intolérable, ne se jetassent dans les excès du fanatisme. Ce double danger était sérieux ; mais, pour l'éviter, valait-il mieux garder un silence prudent et respecter des abus contre lesquels la conscience chrétienne protestait depuis longtemps? Heureusement leur confiance absolue dans la Providence ne permit pas aux Réformateurs de s'arrêter à ce dernier parti. Nous n'oserions affirmer pourtant que Luther et Calvin, malgré l'ardeur et la sincérité de leur foi, n'aient pas regretté plus d'une fois peut-être d'avoir proclamé les droits de la liberté chrétienne et n'aient pas éprouvé même des moments de doute sur la sainteté de l'œuvre qu'ils avaient entreprise, lorsqu'ils virent les églises qu'ils avaient fondées en butte aux attaques des Anabaptistes et des Antitrinitaires, lorsqu'ils entendirent ceux-ci, adversaires de la révélation et de toute religion positive, nier le dogme de la Trinité, pierre angulaire, dans l'opinion du temps, du christianisme, et ceux-là, non-seulement les accuser de papisme, leur reprocher de reculer devant les conséquences des principes qu'ils avaient posés, mais, sous prétexte de liberté chrétienne, attaquer les bases de la société, proclamer la communauté des biens, supprimer toute autorité en religion, refuser même l'obéissance au magistrat civil et renouveler d'anciennes hérésies en rebaptisant ceux qui se joignaient à eux, en rejetant le baptême des enfants, en prêchant le millénium, en se vantant d'une illumination intérieure qui rendait inutile la Parole écrite. Il est donc facile de comprendre qu'ils les aient traités les uns et les autres en

ennemis, et qu'ils aient déployé une grande sévérité afin de sauvegarder ce qu'ils tenaient pour la vérité absolue [1].

Les Anabaptistes parurent surtout en Allemagne et dans les Pays-Bas, les Antitrinitaires en Italie ; les premiers se recrutèrent principalement parmi le peuple, les seconds dans les classes éclairées, et ce qu'il y a de remarquable, c'est que la plupart des sectateurs de la Réforme dans la péninsule italique se prononcèrent dès le principe contre le dogme de la Trinité. Tels J. Valdez († 1540), secrétaire du vice-roi de Naples ; — Bernardin Ochin († 1564), général des Capucins et prédicateur célèbre, vénéré presque à l'égal d'un saint pour l'austérité de ses mœurs ; — Valentin Gentilis, décapité à Berne en 1566, à cause de ses opinions ariennes ou plutôt trithéistes; — le médecin G. Blandrata († vers 1590), qui propagea en Transylvanie la doctrine antitrinitaire, mais qui paraît l'avoir abandonnée dans les dernières années de sa vie pour complaire au roi Étienne [2]. Campanus, qui niait la divinité du Saint-Esprit comme antiscripturaire, et l'éternité du Fils (dont il admettait pourtant l'unité avec le Père, de même, disait-il, que le mari et la femme sont un), était allemand et mourut, en 1580, dans les prisons de Clèves, où il avait passé vingt-six ans [3]. Michel Servet, brûlé à Genève en 1553, avait

[1] Confess. August., art. 1 : Damnant et Samosatenos veteres et neotericos, qui tantùm unam personam esse contendunt, de Verbo et Spiritu Sancto astutè et impiè rhetoricantur, quòd non sint personæ distinctæ, sed quòd Verbum significet et Verbum vocàle et Spiritùs motum in rebus creatum; — art. 9 : Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

[2] Voy. *Gerdes*, Specimen Italiæ reformatæ, Lugd. Bat., 1765, in-4°. — *Mac-Crie*, History of the progress and suppression of the Reformation in Italy, Edinæ, 1827, in-8°.

[3] *Campanus*, Göttliche und heilige Schrift vor vielen Jahren verdunkelt, und durch unheilsame Lehr und Lehrer verfinstert, Restitutio und Besserung, 1532, in-8°. — *Cf. Schelhorn*, Amœnitates litter., Francof., 1725-31, 14 tomes en 7 vol. in-8°., T. XII, p. 32.

vu le jour en Espagne. Son supplice souleva une indignation telle qu'on peut dire que la tolérance naquit de ses cendres. Sébastien Castalion († 1563) eut l'honneur de descendre le premier dans la lice pour défendre la liberté d'examen [1]. Aconce, italien natif de Trente, que sa conversion au protestantisme força à se réfugier en Angleterre sous le règne d'Élisabeth, s'éleva avec non moins de vigueur contre l'application de la peine de mort à l'hérésie, et, longtemps avant Calixte, il osa réduire les doctrines fondamentales du christianisme à un petit nombre d'articles clairement enseignés dans l'Écriture ou faciles à en déduire par un raisonnement sans équivoque [2]. Nous pourrions étendre beaucoup la liste de ces apôtres de la tolérance; c'est ainsi que l'Église calviniste racheta jusqu'à un certain point le crime commis sur Servet. Ce qui excuse peut-être l'atrocité de la peine décrétée contre cet infortuné, c'est qu'il n'était pas coupable seulement d'opinions théoriques qui constituaient, dans les idées du temps, un crime de lèse-majesté divine; on pouvait l'accuser aussi d'une tendance prononcée vers les principes antisociaux des Anabaptistes, tendance qui se remarque également chez J. Denk, mort à Bâle en 1528, chez L. Hetzer, exécuté à Constance en 1529, et chez tous les Unitaires de la Pologne avant Socin [3]. Or les Anabaptistes s'étaient rendus odieux par leur alliance, en 1521, avec les paysans allemands que la misère et d'horribles exactions poussèrent à la révolte, et plus odieux encore par les excès qu'ils commirent à Münster en 1535, où ils établirent une ochlocratie indisciplinée et immorale, à

[1] France protestante, art. *Chateillon* et *Servet.*

[2] *Aconce*, Stratagematum Satanæ, sive de rectè et prudenter cùm in doctrinâ, tùm in disciplinâ instituendâ, reformandâ, adversùsque diaboli insidias præmuniendâ Dei ecclesiâ libri VIII, Basil., 1610, in-fol.

[3] *Lubienetz*, Historia reformationis polonicæ, Eleutherop., 1685, in-8°. — *Bock*, Hist. Antitrinit., T. II, p. 427.

laquelle ils substituèrent bientôt une théocratie monarchique d'une immoralité plus révoltante encore[1]. La chute rapide de cette théocratie abattit leur fanatisme sanguinaire. Devenus dès lors plus prudents, ils se soumirent à la réforme qu'un homme pieux et assez instruit, Menno Simonis († 1561), opéra, en 1536, dans leurs doctrines, dans leur discipline et dans leurs mœurs. Depuis cette époque, ils forment, sous le nom de Baptistes ou Mennonites, une secte purement pratique, qui fuit les controverses religieuses et attache peu de prix à la science, quoiqu'elle ait produit quelques écrivains distingués. Aujourd'hui les Mennonites sont nombreux surtout aux États-Unis. Différant entre eux sur quelques points de discipline, ils s'accordent à n'admettre que le baptême des adultes, à refuser de prêter serment et de porter les armes, à fuir les emplois publics. Sur le péché originel et la rédemption, ils se rapprochent des opinions plus libérales des Arminiens, et ils sont d'accord avec l'Église romaine sur la doctrine des effets du baptême, auquel ils attribuent une vertu hyperphysique, c'est-à-dire l'infusion dans le catéchumène de la justice divine, qui le rend capable des bonnes œuvres indispensables à son salut [2].

Le même service que Menno Simonis rendit à l'anabaptisme en le constituant plus fortement, fut rendu à l'antitrinitarisme par Lélius Socin († 1562), et Fauste Socin († 1603) son neveu [3], qui réunirent les Antitrinitaires, isolés ou con-

[1] *Jochmus*, Geschichte der Kirchenreform. in Münster und ihres Untergangs durch die Wiedertäufer, Münster, 1826, in-8°.

[2] Præcipuorum christianæ fidei articulorum brevis confessio, art. 11-23. Cette confession en 40 articles, publiée en hollandais en 1580, a été réimp. en latin dans l'ouvrage de Schyn. — Voy. *Reiswitz* et *Wadzeck*, Beitr. zur Kenntniss der Mennonitengemeinen in Europa und Amerika, Berlin, 1821, in-8°.

[3] *Illgen*, Vita Lælii Socini, Leipz., 1814, in-8°. — *Ashwell*, De Socino et socinianismo, Oxf., 1680, in-8°.

fondus jusque-là avec les Anabaptistes, en une communauté religieuse distincte, sous le nom d'Unitaires. Le principe fondamental de l'unitarisme est celui du protestantisme : la Bible, seule base de la foi individuelle. Le seul symbole qu'il admette est le symbole des Apôtres. Essentiellement pratique, il a toujours évité les spéculations métaphysiques et s'est appliqué de préférence à l'interprétation de l'Écriture sainte, sous la direction de la saine raison dont il n'a cessé de revendiquer les droits avec énergie [1] ; malheureusement il est arrivé trop souvent que les préjugés dogmatiques de l'interprète ont nui à la vérité de l'interprétation. Quant à la dogmatique des Unitaires, elle se résume dans cette formule : Christ est notre médiateur. C'est par lui seul que l'homme, incapable depuis sa chute de comprendre Dieu et de connaître sa volonté, trouve le chemin de la vie éternelle, parce que lui seul lui a révélé la volonté divine. Jésus n'est, il est vrai, qu'un homme ; mais destiné de toute éternité à remplir le rôle de médiateur, il porte, en vertu de ce décret de Dieu, le nom de Dieu et il est digne des honneurs divins. C'est ici un point

[1] *Schlichting*, Diss. de SS. Trinitate adv. B. Meisnerum, Racov., 1737, in-8°, p. 126 : Si divina mysteria seu id quod de Deo in Scripturâ revelatum est, non est subjectum adæquatum humanæ rationi, ita ut illud intelligere queat et percipere, frustra et revelatur et explicatur. Imò ne revelari quidem et explicari potest, quod nec qui explicat, nec cui explicatur, potest intelligere... Rationis, inquit, est audire, tacere, captivari et acquiescere. Verùm quidnam audire debeat? sine mente sonum et sine sensu verba ?... Quis tali orationi, nisi insanus sit, fidem sese dicat adjungere ? At quid aliud faciunt illi qui quod non intelligunt, credere se dicunt? — Commentarius in Epist. Pauli ad Romanos, dans la Bibl. fratrum polon., T. VII, p. 170 : Non frustra enim Deus homini rationem indidit, nec ut eâ abutatur ad malum, sed ut eâ utatur ad bonum. Ad insipientes istos meritò referendi sunt qui dogmata fidei ad rationis examen admitti nolunt, et quamvis manifesta ratio dogmati alicui reclamet, eam captivandam esse dicunt. Etiam in hoc ipso insipientes, quod verbis apostoli abutantur, qui non suam rationem captivabat, sed alienam in obsequium Evangelio, 2 Cor. X, 5, Scripturam et Dei verbum rationi opponunt, quasi Scriptura rationem et intellectum hominis excludat et non potius includat ac supponat : et quasi non eundem auctorem habeat mens et intellectus quem Scriptura, etc.

essentiel de la doctrine socinienne, comme le prouve le sort de F. Davidis, qui fut persécuté par Blandrata et F. Socin, pour avoir nié qu'il fallût invoquer le Christ [1], et qui mourut même en prison en 1579. Mais si les Sociniens adorent, sans hésiter, Jésus comme Dieu, il faut bien se garder de croire qu'ils le placent au même rang que le Père. Ils soutiennent qu'il n'a pas réuni en sa personne la nature divine et la nature humaine, parce que deux natures dont chacune constitue par elle-même une personne, ne peuvent se réunir en une unité, surtout quand elles possèdent des propriétés contradictoires, quand l'une est immortelle et l'autre mortelle, l'une infinie et l'autre finie [2]. Ils ne contestent pas d'ailleurs qu'il n'ait été conçu miraculeusement dans le sein d'une vierge et qu'il n'ait reçu de Dieu une sagesse infiniment supérieure à celle des autres hommes, pour révéler à ses frères la volonté divine et leur donner en sa personne un modèle de toutes les vertus. Quant au Saint-Esprit, l'opinion des Sociniens est toujours restée vacillante; la plupart le définissent une force ou une opération de Dieu en l'homme. Au reste, à côté de cette doctrine officielle, pourrions-nous dire, règne une grande diversité d'opinions sur les attributs de Dieu, l'institution divine et la nécessité du baptême, le sommeil des âmes, la résurrection des corps, etc.; car le parti socinien n'a presque jamais cessé de professer la plus large tolérance pour les sentiments individuels.

[1] *Davidis*, Defensio in negotio de non invocando Jesu Christo in precibus, 1581, in-4°.

[2] Catechismus Racov., quæst. 98.

§ 95.

Le cartésianisme.

Wittich, Consensus veritatis in Scripturâ divinâ et infallibili revelatæ cum veritate philosophicâ à Cartesio detectâ, Neomag., 1659, in-8°. — *Erdmann*, Darstell. und Kritik der Cartes. Philosophie, Riga, 1834, in-8°.

Descartes était né dans le sein de l'Église romaine et il mourut catholique en Suède en 1650 ; mais il passa une grande partie de sa vie dans des pays protestants, en Hollande, entre autres, où il publia la plupart de ses ouvrages. Si nous parlons ici de sa philosophie, c'est qu'elle a exercé une grande et salutaire influence sur la dogmatique calviniste. Descartes pose en principe que, dans la recherche de la vérité, il faut tirer de l'étude du moi ses convictions, faire abstraction de toute autorité étrangère et débuter par un doute absolu. Il sépare nettement l'intelligence de la matière, place l'essence de celle-ci dans l'étendue, l'essence de celle-là dans la pensée, et imprime ainsi à sa philosophie le caractère du spiritualisme. Il admet les idées innées, au moins en puissance, et proclame Dieu comme le principe un, absolu, immédiat de toutes choses, lesquelles n'existent et n'ont de durée que par son assistance. Ces idées, présentées dans un style simple, clair et précis, étaient très-propres à séduire les esprits fatigués de l'obscure terminologie des écoles; aussi le cartésianisme, malgré le peu de solidité de quelques-uns de ses principes et le défaut de rigueur dans les conséquences, trouva-t-il beaucoup de partisans même dans l'Église catholique, qui le repoussa pourtant comme contraire

au principe de l'autorité et au dogme de la transsubstantiation, et comme tendant à élever la philosophie au niveau de la religion. Dès 1663, les Jésuites obtinrent du saint-office de Rome un ordre qui le frappa de prohibition en Italie. En 1675, l'université d'Angers le condamna à son tour, et cette condamnation, renouvelée en 1677, par celle de Paris, ferma en France à la philosophie cartésienne l'accès des écoles publiques, qui lui fut formellement interdit par un arrêt du Conseil rendu à la sollicitation de l'archevêque de Paris. Mais ces mesures d'un autre âge n'eurent d'autre résultat que d'entourer le cartésianisme de l'auréole d'une injuste persécution. Les Jansénistes prirent en main sa cause avec d'autant plus d'empressement que cette philosophie favorisait leur sentiment sur la prédestination [1], et ils essayèrent de le concilier avec le catholicisme au moyen de la distinction quelque peu arbitraire entre les vérités de la foi et celles de la raison.

L'Église calviniste, qui avait repoussé même la réforme de Ramus [2], ne pouvait éprouver que de la répulsion pour une philosophie aussi libérale que celle de Descartes. Aussi fut-elle la première à la proscrire (en 1656) comme tendant à l'athéisme, et à défendre de l'enseigner dans les écoles de théologie. Les anathèmes des synodes hollandais n'empêchèrent pas toutefois les Cartésiens de se multiplier beaucoup dans les Provinces-Unies. Parmi les théologiens qui se formèrent à leur école, citons, entre autres, Ch. Wittich († 1687), professeur de théologie à Leyde, A. Heidan († 1678), l'ami fidèle de Descartes, Balthasar Bekker († 1698), le célèbre adversaire de la sorcellerie [3], et H.-A Roël († 1718), professeur de théo-

[1] *Descartes*, Œuvres, éd. Cousin, T. IX, p. 246, 374.

[2] *France protestante*, art. *La Ramée*.

[3] *Wittich*, Consensus veritatis in Scripturâ divinâ et infallibili revelatæ cum veritate philosophicâ à Cartesio detectâ, Neom., 1659, in-8°. — *Heidan*, Corpus theo-

logie à Utrecht, connu dans la littérature théologique par la controverse qu'il soutint contre Vitringa († 1722) sur la génération du Fils de Dieu [1]. Tous empruntèrent des arguments à la philosophie cartésienne pour défendre leurs opinions, peu orthodoxes quelquefois, comme le fit aussi le célèbre Pierre Bayle († 1706) pour exposer ses doutes sur l'origine du mal ou sa manière de voir sur l'antinomie de la raison et de la foi [2]. Les Cartésiens trouvèrent également, en plusieurs circonstances, des alliés fidèles dans les Coccéiens ou disciples de J. Coccéius († 1669), le fameux inventeur de la théologie des alliances. Mécontent de l'interprétation littérale que l'autorité de Luther et de Calvin avait fait prévaloir dans l'Église protestante, et trouvant qu'elle ne laissait pas assez de merveilleux dans la Bible, Coccéius donna la préférence à l'interprétation allégorique et ressuscita l'ancienne opinion que le vieux Testament est le type du Nouveau [3]. Il cherchait donc et découvrait, pour ainsi dire à chaque ligne, dans les livres sacrés des Juifs des prédictions relatives au Messie ; sous sa plume, les récits historiques eux-mêmes se convertissaient en allusions typiques. A cette idée, au moins singulière chez un savant philologue comme lui, il en joignait une autre encore plus étrange. Il prétendait, contrairement à l'opinion commune, que l'Ancien Testament ou l'Alliance des œuvres et le Nouveau Testament ou l'Alliance de la grâce avaient été conclus avec Adam ; puis il ajoutait que, le Christ ayant aboli la loi cérémonielle, l'observation du sabbat était inutile, et que le jour du repos n'est plus que le type du saint repos dont on

logiæ christianæ, Lugd. Bat., 1667-8, 2 vol. in-4°.— *Bekker*, De betoverde Wereld, Amst., 1691, in-4°; trad. en franç., Amst., 1694, 4 vol. in-12.

[1] *Roell*, De generatione Filii, et morte fidelium temporali, Franeq., 1690, in-4°.

[2] France protestante, art. *Bayle*.

[3] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XVI, c. 26.

jouit aujourd'hui sous l'économie messianique [1]. Cette théorie bizarre, que Joncourt († 1725) ridiculisa sous le nom de typomanie [2], trouva d'assez nombreux partisans qui, pour résister avec plus d'avantage à leurs ennemis communs, G. Voëtius († 1676) et Samuel Des Marets († 1673), s'unirent aux Cartésiens et furent enveloppés dans les mêmes condamnations par les synodes de Leyde et d'Utrecht [3].

Cette alliance des Cartésiens avec les disciples de Coccéius n'était pas propre à concilier à la philosophie nouvelle la faveur des théologiens orthodoxes; cependant ce qui la leur rendit plus particulièrement odieuse, ce furent les conséquences que Benoît Spinosa († 1677) tira de son principe de l'action immédiate de Dieu dans l'univers. Juif de naissance, ce penseur profond et original n'a droit à figurer dans une histoire des dogmes chrétiens, qu'à cause de l'influence incontestable que son système a exercée sur la nouvelle philosophie allemande [4]. Spinoza, qui s'était fait une loi de ne tenir pour la vérité que ce qui lui paraîtrait évidemment dériver de principes suffisamment démontrés, commença par nier les miracles, les prophéties, tous les mystères, et, poursuivant ses investigations avec toute la rigueur de la méthode mathématique, il proclama, comme dernier résultat de ses méditations, l'identité de Dieu (*natura naturans*) et du monde (*natura naturata*), de l'esprit et de la nature, de l'in-

[1] *Cocceius*, Summa doctrinæ de fœdere et testamentis Dei, Lugd. Bat., 1648, in-8°. — *Burmann*, Synopsis theologiæ speciatim œconomiæ fœderum Dei, Gen., 1678, 2 vol. in-4°.

[2] France protestante, art. *Joncourt*.

[3] *Voëtius*, Selectæ disputationes theologicæ, Traj. ad Rhen., 1648 et suiv., 5 vol. in-4°. — France protestante, art. *Des Marets*.

[4] Dès 1692, *Hosse* essaya, dans sa Concordia rationis et fidei seu harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ, [Amst.] Berlin, 1692, in-8°, de concilier la religion et la philosophie en partant du principe panthéistique de Spinoza.

fini et du fini. Les choses, selon lui, ne sont que des modes de la substance unique et divine ; le corps et l'âme sont un seul et même objet envisagé tantôt sous l'attribut de l'étendue, tantôt sous celui de la pensée ; la liberté n'existe point pour l'homme, qui n'est qu'un instrument dans les mains de Dieu, ni même pour Dieu, qui agit nécessairement en vertu des lois de son essence, en sorte que l'univers n'est qu'une machine se mouvant conformément à certaines lois [1]. Ainsi le spinozisme est un panthéisme spéculatif, mais ce n'est point un système d'athéisme, comme beaucoup persistent à le croire, car ce nom ne convient nullement à une doctrine qui enseigne l'existence d'une substance absolue, éternelle, infinie, ayant pour attributs essentiels, non pas la matière, mais l'étendue intelligible et la pensée. Cependant ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a osé rendre justice à ce grand homme [2].

§ 96.

Mysticisme.

J.-H. von Wessenberg, Ueber Schwärmerei, Heilb., 1835, in-8°. — *Lamennais*, Histoire véritable des Momiers de Genève, Paris, 1824, 2 vol. in 8°. — *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irving's, S. Gall., 1839, in-8°.

L'esprit essentiellement pratique du calvinisme véritable est tellement antipathique au mysticisme que l'Église calviniste n'a eu, jusqu'à ces derniers temps, à citer que deux mys-

[1] *Spinoza*, Opera posthuma, Amst., 1677, in-4°. Voir surtout son Ethica, imp. dans ce volume.

[2] *Thomas*, Spinozæ systema philosophicum, Regiom., 1835, in-8°. — *Schlüter*, Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, Marb., 1836, in-8°. — *Sigwart*, Der Spinozismus histor. und philos. erläutert, Tüb., 1839, in-8°.

tiques notables, encore l'un d'eux, Labadie († 1674) était-il un catholique converti [1], qui n'avait pu, en embrassant la religion réformée, se défaire entièrement des illusions dont sa jeunesse avait été nourrie. L'autre, Poiret († 1719), puisa ses idées dans les mystiques du moyen âge, ainsi que dans les livres et les conversations d'Antoinette Bourignon († 1680), catholique fanatique, qui se prétendait inspirée de Dieu et éclairée de la lumière divine. Aux idées communes à tous les Mystiques sur la corruption de la religion chrétienne et la nécessité d'une réforme complète, sur l'inutilité du culte extérieur, etc., cette prétendue prophétesse joignait quelques opinions particulières qui rappellent les doctrines gnostiques et sabelliennes. Elle prétendait que l'homme, avant sa chute, était revêtu d'un corps céleste, transparent, affranchi des besoins de la vie matérielle et semblable à celui du Christ avant la création. Elle admettait deux Christ, l'un céleste, l'autre terrestre, qui avaient dû satisfaire l'un et l'autre à la justice divine, et elle ne voulait voir dans les trois personnes de la Trinité que des attributs et des manifestations du Dieu unique. Ce mysticisme quiétiste trouva très-peu de partisans parmi les Réformés, on se contenta d'en rire dans le XVIIIe siècle; mais lorsque Mme de Krudener († 1824), qui, comme la Bourignon, se donnait pour inspirée, prophétesse et même pour thaumaturge, se mit à le prêcher de nouveau dans les premières années du XIXe, elle fut accueillie avec enthousiasme, au moins en Suisse [2]. Le célèbre Lavater († 1801), qui, lui aussi, prétendait être l'instrument choisi de Dieu pour régénérer le monde et qui se vantait de recevoir des révélations, de faire même des miracles, n'avait guère

[1] France protestante, art. *Labadie* et *Poiret*.
[2] Voy. *Ch. Eynard*, Vie de Mme de Krudener, Paris, 1849, 2 vol. in-8°.

obtenu moins de succès. Blessé du scepticisme de son siècle, il essaya de le combattre en opposant l'inspiration individuelle aux raisonnements des philosophes. Il définit la religion le don de croire aux miracles et d'en opérer. Toute l'activité spirituelle se résume, selon lui, dans la prière, qui soumet en quelque sorte la puissance de Dieu à l'homme. Pour Lavater, comme pour les Frères Moraves, le Christ est le centre de toute la religion; le connaître et l'adorer constitue toute la théologie [1]. Nous hésitons à classer parmi les mystiques réformés la secte des Momiers ou Méthodistes, comme on les appelle plutôt en France, secte qui s'est formée, il est vrai, sous l'influence directe de Mme de Krudener, mais qui n'offre, comme caractère distinctif, qu'une affectation de piété exagérée unie d'ailleurs à une orthodoxie rigide. C'est moins une secte qu'une opposition au rationalisme et à la théologie nouvelle [2]. Il n'en est pas de même des Irvingistes, ainsi nommés d'Édouard Irving († 1834), qui comptent un certain nombre d'adhérents sur le continent, et qui se prétendent rentrés en possession des charismes de l'ancienne Églises [3]. Mais pourquoi nous étendrions-nous davantage sur les opinions de ces petites sectes et d'autres non moins fanatiques, puisqu'elles n'ont contribué en rien au développement du dogme?

[1] *Lavater*, Ausgewählte Schriften, Zür., 1841 et suiv., 6 vol. in-8°.— Cf. *Hegner*, Beiträge zur nähern Kenntniss und wahren Darstellung J.-C. Lavater's, Leipz., 1836, in-8°.

[2] *Chenevière*, Précis des débats théolog. qui depuis quelques années ont agité la ville de Genève, Gen., 1824, in-8°. — *A. Bost*, Défense des fidèles de l'église de Genève, qui se sont constitués en église indépendante, Paris, 1825, in-8°. — *Malan*, Le procès du méthodisme de Genève, Gen., 1835, in-8°.

[3] *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften E. Irving's, S. Gallen, 1839, in-8°.

§ 97.

Tentatives de conciliation.

Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, Leipz., 1836-38, 2 vol. in-8°.

Dès l'origine de la Réforme, mais surtout depuis la controverse soulevée par le syncrétisme, il n'a jamais manqué, dans les diverses communions protestantes, d'hommes amis de la paix et de la concorde qui se sont efforcés de les rapprocher et de les unir, soit entre elles, soit avec l'Église catholique. En 1615 déjà, David Pareus († 1644), professeur de théologie à Heidelberg, avait publié sur ce sujet un livre qui lui fit beaucoup d'ennemis [1]. J. Dury († vers 1674), qui consacra quarante années de sa vie à travailler à la réunion des églises chrétiennes, ne fut pas plus heureux [2]. Frédéric-Ulric Calixte, fils du célèbre professeur de Helmstädt, et G. Calvör, son disciple [3], échouèrent également dans leurs efforts. Les décrets du synode de Dordrecht avaient, en effet, creusé entre les Réformés et les Luthériens un abîme presque aussi profond que les canons du concile de Trente entre les Protestants et les Catholiques, et il n'y avait à attendre aucun résultat de

[1] *Pareus*, Irenicum seu de unione et synodo Evangelicorum conciliandâ liber votivus, Heidelb., 1615, in-4°.

[2] *Dury*, De pacis ecclesiasticæ rationibus, Lond., 1634, in-4°; — Consultatio theologica super negotio pacis promovendæ, Lond., 1636, in 4°; — Irenicum, Lond., 1654, in-4°. — Cf. *Mosheim*, De J. Duræo, pacificatore celeberrimo, Helmst., 1744, in-4°.

[3] *F.-U. Calixte*, Via ad pacem inter Protestantes restaurandam, Helmst., 1700, in-4°. — *Calvör*, De pace ecclesiasticâ inter Protestantes ineundâ consultatio, Lips., 1708, in-4°.

semblables tentatives tant que le dogmatisme régnerait en souverain absolu dans les églises et les écoles. Le grand Leibnitz ne le comprit pas, et il se laissa persuader par l'abbé de Loccum d'entrer en correspondance avec Bossuet sur les moyens de faire cesser un schisme qu'il déplorait ; mais l'évêque de Meaux, qui aurait consenti assez volontiers au mariage des prêtres, à la restitution de la coupe aux laïcs et à la célébration de la messe en langue vulgaire, pourvu que Leibnitz cédât sur tout le reste, ne voulut jamais entendre parler de la convocation d'un concile auquel les Protestants assisteraient avec voix délibérative et qui réviserait les canons de celui de Trente [1]. Leibnitz ne réussit donc pas mieux que n'avaient réussi d'Huisseau (✝ 1650) en France [2], Hottinger (✝ 1667), Heidegger (✝ 1698), B. Pictet (✝ 1724) en Suisse ou que ne réussirent plus tard C.-M. Pfaff (✝ 1760), J.-A. Turretin (✝ 1737) [3] et plusieurs autres moins connus. Cependant le temps approchait où la théologie protestante orthodoxe, harcelée par le rationalisme et par le piétisme, aussi indifférents l'un que l'autre aux formules symboliques auxquelles elle se tenait si opiniâtrément attachée, allait être forcée de les abandonner pour se porter au secours des doctrines fondamentales du christianisme et de la Bible elle-même. La communauté des dangers rapprocha enfin les deux communions protestantes sur le terrain de la science. Les différences s'effa-

[1] *Bossuet*, Œuvres posthumes, Amst., 1753, 3 vol. in-4°, T. I.

[2] France protestante, art. *Huisseau*.

[3] *Hottinger*, Irenicum irenicorum, Amst, 1658-61, in-8°. — *Heidegger*, De conc. protest. eccles., dans le T. III de ses Dissertat. selectæ, Tigur, 1675-97, 4 vol. in-4°. — *Pictet*, De consensu et dissensu inter Reform. et August. Confess. fratres, Amst., 1697, in-8°. — *Pfaff*, De fidei christianæ articulis fundament. ejusque analogiâ, Tüb., 1718, in-4°. — *Turretin*, De pace Protestantium ecclesiasticâ, Gen., 1707, in-4°; — Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio, Gen., 1719, in-4°.

cèrent de plus en plus, en sorte que, depuis 1817, l'union des Réformés et des Luthériens a pu s'effectuer en Prusse et dans plusieurs autres États de l'Allemagne. Il est vrai que cette union si désirable ne s'est pas opérée sans opposition. L'ultra-luthéranisme a trouvé, aussi bien que l'ultra-calvinisme, de fanatiques défenseurs, qui, aveuglés par la passion, s'obstinent les uns à rejeter la prédestination absolue, en conservant le dogme du péché originel qui y conduit nécessairement, et les autres à repousser la consubstantiation comme sentant l'hérésie eutychienne.

§ 98.

Église anglicane.

Burnet, The history of the reformation of the church of England. Lond., 1715, 3 vol. in-fol. — *Strype*, Ecclesiastical memorials relating chiefly to the religion and the reformation of it, Lond., 1721, 3 vol. in-fol. — *C.-F. Stäudlin*, Allgemeine Kirchengeschichte von Grosbritannien, Gött., 1819, 2 vol. in-8°. — *Blunt*, Sketch of the reformation in England, 4e édit., Lond., 1839, in-12; trad. en franç. par E. Haag, Paris, 1840, in-12.

Aucun État de l'Europe n'était peut-être mieux disposé que l'Angleterre à recevoir la Réforme (*Voyez* § 76), et nulle part pourtant elle ne s'opéra d'une manière plus incomplète. Le motif en est qu'elle fut l'œuvre, non du peuple, mais du souverain, qui se crut en droit d'imposer la doctrine qu'il préférait, et qui lui imprima un caractère politique. La Confession de foi de l'Église anglicane, composée par Cranmer († 1556) et d'autres théologiens [1] sous le gouvernement d'Édouard VI, en 1552,

[1] Voy. *Ch. Webb Le Bas*, The life of archbishop Cranmer, Lond., 1833, 2 vol. in-12; trad. en franç. par E. Haag, Paris, 1843, 2 vol. in-12.

comprenait d'abord 42 articles, que le parlement réduisit à 39 sous Élisabeth, en 1562 [1]. Elle s'exprime absolument comme Calvin sur la Cène [2]; mais d'une manière moins claire, moins précise sur la prédestination [3], dogme que l'Église anglicane n'a jamais admis dans le sens du calvinisme rigide; aussi n'a-t-elle point accepté les décisions du synode de Dordrecht. Elle rejette la primauté du pape, à laquelle a été substituée la suprématie du roi sur l'Église, et s'élève fortement contre les indulgences; en un mot, elle se rapproche beaucoup des églises calvinistes quant à la doctrine, mais elle s'en sépare complétement sous d'autres rapports. Elle a conservé la hiérarchie, le faste, et, pendant trop longtemps, l'intolérance de l'Église romaine; elle attache, comme celle-ci, un prix excessif aux formes extérieures, au mécanisme ecclésiastique, et à l'instar de l'Église grecque du Bas-Empire, elle s'est, en quelques circonstances, asservie au pouvoir temporel, jusqu'à se faire l'apologiste des caprices despotiques du gouvernement. Au reste, ce qui manque à cette église en vie religieuse est largement compensé par les sentiments de piété de la nation; aussi occupe-t-elle incontestablement un rang des plus honorables parmi les églises protestantes.

Il n'est pas d'ailleurs difficile de prévoir une réaction prochaine contre l'étroit formalisme anglican. Jusqu'à ce jour, il est vrai, la littérature théologique compte en Angleterre plus de livres d'édification que d'ouvrages d'érudition, plus de rêveries apocalyptiques que de travaux critiques; mais les

[1] Corpus et syntagma Confessionum fidei, Part. I, p. 99 et suiv.

[2] Confess. anglic., art. 28 : Ritè, dignè et cum fide sumentibus panis est communicatio corporis Christi; — art. 29 : Impii et fide vivâ destituti, licèt carnaliter dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur.

[3] Ibid., art 17.

progrès du puseyisme prouvent que les lieux communs de l'ancienne orthodoxie ne suffisent plus pour satisfaire les besoins du sentiment religieux, et d'un autre côté, l'ardeur avec laquelle quelques-uns se livrent à l'étude de la théologie allemande, annonce qu'ils ne répondent pas davantage aux exigences nouvelles de la raison spéculative [1].

§ 99.

Opposition philosophique.

L'opposition contre l'Église anglicane fut d'autant plus énergique qu'elle fut nourrie par l'intolérance de cette Église envers les Non-conformistes; mais elle fut longtemps plutôt politique que dogmatique. Les Dissidents ne se contentaient pas, en effet, de réclamer l'indépendance du for intérieur; ils voulaient encore organiser l'Angleterre sur le modèle de la république de Genève, abolir la hiérarchie et supprimer même le clergé. La lutte aboutit, on le sait, au renversement de la dynastie régnante, et ce fut seulement après l'affermissement des libertés publiques, que l'opposition prit un caractère plus philosophique et plus religieux.

La philosophie anglaise porte le cachet fortement empreint du génie pratique de la nation. Poussée dans la voie de l'empirisme par les travaux du grand Bacon († 1626), un des hommes les plus étonnants de son siècle, qui le premier embrassa d'un regard philosophique le vaste domaine de la science et qui, en créant la méthode expérimentale et induc-

[1] *Scherer*, L'Angleterre aux prises avec la critique religieuse, dans ses Mélanges de critique religieuse, Paris, 1860, in-8°, p. 217.

tive, a mérité le surnom de Père de la philosophie moderne, elle y fut maintenue par ceux de Locke († 1704), qui, comme son illustre prédécesseur, ne cessa de défendre les droits de la raison, de réclamer la liberté d'examen, de prêcher la tolérance [1]. En s'attachant exclusivement à l'expérience, en faisant naître toutes nos idées soit de la sensibilité, soit de la réflexion ou sens intérieur, la philosophie de Locke mérite, sans aucun doute, le nom de sensualisme ou de système sensible, mais elle n'est point allée, quoiqu'on en dise, jusqu'au matérialisme et au déterminisme comme celle de Hobbes († 1679), esprit pénétrant, mais impérieux et paradoxal, qui se fit l'apôtre de l'absolutisme et qui, tout en proclamant bien haut son attachement aux dogmes du christianisme, croyait au millénium [2], niait la spiritualité de l'âme et voulait tout expliquer par la diversité du mouvement et des sensations. Hobbes eut de nombreux adversaires, entre autres, Henri Morus († 1687) et Cudworth († 1688), membres de l'université de Cambridge et tous deux platoniciens zélés, le premier avec une forte tendance au mysticisme théosophique, dont le savant médecin Robert Fludd († 1637) s'était fait l'ardent apologiste en Angleterre, le second avec alliage de la philosophie corpusculaire. Ils enseignaient l'un et l'autre, ainsi que l'avait fait avant eux Th. Gale († 1678), l'ancienne hypothèse de Philon, que la vraie philosophie a sa source dans la révélation [3]. Cette assertion fut combattue par les Déistes, qui prétendirent qu'avant d'être en droit de commander à la raison, la révélation doit commencer par se légitimer devant elle. Les Déistes étaient pourtant, à peu d'exceptions près,

[1] *Locke*, Letters concerning toleration, Lond., 1765, in-4°.
[2] *Hobbes*, Historia ecclesiastica, carmine elegiaco concinnata, Lond., 1688, in-8°
[3] *Gale*, Aula deorum Gentilium, Lond., 1676, in-8°.

des gens religieux et moraux. S'ils contestaient l'autorité absolue de la révélation et s'ils refusaient d'admettre les mystères du christianisme, ils s'attachaient avec énergie aux dogmes acceptés par la raison et ils travaillèrent avec zèle à fonder la morale sur les bases de la philosophie. Ils ont rendu plus d'une espèce de services à la théologie chrétienne, d'abord en forçant les théologiens à se livrer à un nouvel examen des doctrines fondamentales du christianisme, puis en provoquant des apologies, qui peuvent, sans désavantage, soutenir la comparaison avec ce que l'antiquité chrétienne nous a laissé de mieux en ce genre, et, en troisième lieu, en donnant à l'esprit humain la conscience de son indépendance en face du système dogmatique de l'Église, en l'habituant à ne plus se courber humblement devant lui comme devant l'œuvre divine de l'Esprit saint, et en préparant ainsi l'avénement de la critique historique.

On regarde comme le précurseur des Déistes, Édouard Herbert, lord de Cherbury, qui unissait à des connaissances très-variées des convictions sincères et un grand amour de la vérité. Il admettait toutes les vérités religieuses qui appartiennent au domaine de la raison; mais il ne reconnaissait que celles-là, et il les réduisait aux cinq propositions suivantes, véritable profession de foi du théisme moderne : 1° Il existe un Dieu ; 2° l'homme doit l'adorer ; 3° il l'adore le mieux par une vie pieuse et intègre ; 4° le repentir expie nos fautes et nous réconcilie avec lui ; 5° on peut attendre de la justice et de la bonté divine une rémunération future de nos vertus et le châtiment de nos vices. Cherbury convenait d'ailleurs que de toutes les religions révélées aucune n'est comparable au christianisme, mais il niait la nécessité d'une révélation pour le salut. Aussi fut-il vivement attaqué et par les théologiens ortho-

doxes et par les philosophes sensualistes. Ceux-ci ne pouvaient lui pardonner sa théorie des idées innées ou d'une lumière primitive et immédiate donnée à tous les hommes ; ceux-là le décrièrent comme une espèce d'athée, parce qu'il affirmait l'inutilité d'une révélation en regard de cette science des choses divines que Dieu a accordée immédiatement à toutes les créatures intelligentes.

Le déisme proprement dit ne se produisit ouvertement et n'acquit une certaine importance qu'après l'expulsion des Stuarts et la consolidation de la liberté politique, qui permit aux opinions les plus diverses de se produire, depuis l'incrédulité absolue jusqu'à la crédulité la plus niaise. Ses principales attaques furent dirigées contre la révélation, les prophéties et les miracles (*Voyez* § 3). D'autres dogmes, pourtant, n'échappèrent pas non plus à ses critiques. Presque tous les Déistes niaient l'immortalité de l'âme, que Toland qualifiait d'invention égyptienne [1]. Shaftesbury rejetait l'idée d'une rémunération future, idée qui, selon lui, avilissait la religion chrétienne, tout motif de crainte ou d'espérance rendant la pratique de la vertu servile et mercenaire. Toland soutint que la conception de Jésus-Christ n'avait point dépassé l'horizon du judéo-christianisme [2], et Collins ne voulait voir dans le christianisme qu'un judaïsme mythique et allégorisé. Le médecin Coward contesta [3], comme Priestley († 1804) le fit plus tard [4], la spiritualité de l'âme, qui n'est, dans son opinion, que la force par laquelle l'homme agit, sent et pense. Quelques-uns comme Bolingbroke et David Hume, allèrent

[1] *Toland*, Letters to Serena, Lond., 1704, in-8°.
[2] *Toland*, Nazarenus, Lond., 1718, in-8°.
[3] *Coward*, Second thoughts concerning the human soul, Lond., 1704, in-8°.
[4] *Priestley*, Letters on materialism, Lond 1776, in-8°.

encore plus loin que lui dans cette voie funeste. Ce dernier surtout — posant en principe que nos sens peuvent bien saisir les phénomènes avec leurs relations accidentelles de simultanéité ou de succession dans le temps, mais rien qui ressemble à un rapport de causalité, et que notre raison elle-même est incapable de concevoir deux substances différentes ou seulement distinctes agissant l'une sur l'autre — osa affirmer que l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, et qui plus est, la distinction du bien et du mal, la notion de la Providence, l'existence de Dieu ne se fondent sur aucune certitude, mais uniquement sur un instinct qui pourrait nous tromper. Il sapait ainsi les fondements mêmes de la morale, dont la défense fut prise avec beaucoup de talent par A. Baxter († 1750) [1], adversaire à la fois du matérialisme de Toland et de cet idéalisme mystique professé par Berkeley († 1755), qui niait l'existence du monde extérieur [2].

§ 100.

Dissidents ou Non-conformistes.

D. Bogue et *J. Bennett*, History of Dissenters, Lond., 1808-12, 4 vol. in-8°. — *Julius*, Nordamerika's sittliche Zustände, Hamb., 1839, 2 vol. in-8°.

Ennemis déclarés du clergé et de l'Église dominante [1], les Déistes essayèrent à plusieurs reprises, notamment en 1776,

[1] *Baxter*, The evidence of reason, Lond., 1779, in-8°.

[2] *Berkeley*, Alciphron, trad. de l'angl. par *E. de Joncourt*, La Haye, 1734, 2 vol. in-12; — Dialogues entre Hylas et Philonous, trad. de l'anglais, Amst., 1750, in-12.

[3] *Tindal*, Rights of the Church, Lond., 1709, in-8°. — *Collins*, Priestcraft in perfection : or, a Detection of the fraud of inserting and continuing this Clause (The Church hath power to decree rites and ceremonies, and authority in controversies of faith) in the 20th Article of the Articles of the Church of England, Lond., 1710, in-8°.

sous l'impulsion de David Williams [1], de se constituer en église, sans jamais y parvenir. Leur doctrine est trop subjective, trop abstraite, pour convenir au vulgaire, qui veut que ses sens et son imagination soient frappés, tandis que, de son côté, le déiste ne sent point la nécessité d'un culte public. Ils ne forment donc nulle part de communautés distinctes, mais ils sont nombreux dans toutes les églises chrétiennes, surtout parmi les classes éclairées. Les sectes sorties du sein du peuple, au contraire, ou ayant réussi à s'y implanter, se sont organisées sans peine en églises distinctes en Angleterre, comme en Allemagne, comme partout où domine le protestantisme avec ses principes de liberté. A partir du XVIe siècle, on trouve dans la Grande-Bretagne des Puritains [2] où Presbytériens, calvinistes rigides ; — des Indépendants ou Congrégationalistes, parti d'abord plus politique que religieux, pour qui le gouvernement idéal était une espèce de théocratie [3] ; — des Remontrants ou Latitudinaires, opposés à toute transaction avec le papisme, se souciant peu des systèmes orthodoxes, cherchant à concilier la raison avec la révélation, travaillant à ramener le christianisme à sa simplicité primitive et surtout se montrant les zélés partisans de la tolérance ; — des Unitaires, dont la première communauté fut fondée par J. Biddle († 1662) et qui ne diffèrent des Sociniens que sur l'article du Saint-Esprit, car, dans leur opinion, l'Esprit-Saint n'est pas une simple force divine, mais une personne participant à l'essence divine, sans être toutefois une avec Dieu [4] ; — des

[1] *Williams*, A liturgy on the universal principles of religion and morality, 1776, in-8°.
[2] *Neal*, History of the Puritans, nouv. édit. augm. par *Toulmin*, Bath, 1793-97, 5 vol. in-8°.
[3] *Walker*, The history of independency, Lond., 1661, 4 part. in-4°.
[4] *Biddle*, Twelve arguments touching the deity of the holy Spirit, 1647, in-4°.

Baptistes, professant les uns la prédestination absolue, les autres l'arminianisme; et à côté de ces sectes anciennes, grâce à la liberté entière dont les Dissidents jouissent aujourd'hui, presque toutes les sectes protestantes y ont trouvé des adhérents, jusqu'à celles qui se livrent aux rêveries théosophiques et cabalistiques. Un seul pays au monde offre un semblable spectacle. Ce sont les États-Unis de l'Amérique du Nord, où une piété vive, sincère, quelquefois exaltée jusqu'au fanatisme, peut se livrer sans aucun empêchement aux manifestations même les plus extravagantes. A côté des temples de l'Église épiscopale, qui se distingue de celle d'Angleterre non-seulement par son organisation, mais par ses croyances, puisqu'elle a réduit à 20 les 39 articles de l'Église anglicane et qu'elle rejette le prétendu symbole d'Athanase, on y voit s'élever les oratoires des Presbytériens, des Congrégationalistes, des Baptistes, des Unitaires et d'une foule d'autres sectes parmi lesquelles nous nous contenterons de signaler les fanatiques Shakers, qui attendent la venue d'un second Messie en dansant à la gloire de Dieu, et les Mormons, dont la religion offre un mélange d'idées chiliastes, de folies et d'immoralités. Mais les différences dogmatiques qui séparent les partis religieux en Amérique et en Angleterre, sont déjà connues ou bien elles se réduisent à si peu de chose, que l'histoire des dogmes peut sans scrupule passer sous silence toutes ces sectes, à l'exception de trois qui sont les plus importantes, soit par le nombre de leurs adhérents, soit par l'énergie de leur opposition à l'Église dominante, soit par la position sociale et l'influence de leurs chefs. Nous voulons parler du méthodisme, du quakérisme et du puseyisme.

§ 101.

Méthodisme.

Crowther, A portraiture of the methodism, Lond., 1815, in-8°. — *J.-W. Baum*, Der Methodismus, Zurich, 1838, in-8°. — *Jackson*, Geschichte der Methodisten, Berlin, 1840, in-8°.

Le méthodisme a eu pour berceau une société de jeunes gens pieux, qui, poussés par les mêmes motifs que Spener, se réunirent, pour la première fois, à Oxford en 1729, et ne tardèrent pas à voir leur nombre s'accroître. Il offre donc de notables analogies avec le piétisme : il a, comme lui, ses conventicules où les fidèles se livrent à la prédication, à la prière, au chant des psaumes ; il appuie, comme lui, sur la corruption de la nature humaine, la rédemption par la mort expiatoire de Jésus, le salut par la foi ; comme lui encore, il se plaît à terrifier le pécheur par les peintures les plus matérielles, les plus fantastiques de l'enfer, pour que la grâce envahisse son cœur par la terreur et le régénère ; comme les Piétistes enfin, les Méthodistes méritèrent les sarcasmes de leurs adversaires par leur exaltation fanatique.

Le méthodisme est toujours resté fidèle à la méthode de ses deux fondateurs, G. Whitfield († 1770) et J. Wesley († 1791)[1], malgré le schisme qui s'opéra dans son sein, dès 1741, au sujet du dogme de la prédestination absolue, dogme que les disciples du premier admettent dans toute sa rigueur, tandis que les Wesleyens, se rapprochant des Arminiens, accordent

[1] *Southey*, The life of Wesley, Lond., 1820, 2 vol. in-8°. — The life of. G. Whitfield, Edimb., 1826, in-8°.

un certain mérite aux œuvres, et se distinguent par leurs efforts infatigables pour amender les mœurs des classes inférieures [1] en leur prêchant la repentance.

§ 102.

Quakérisme.

W. Penn, A summary of the history, doctrine and discipline of Friends, 6e édit., Lond., 1707, in-8°. — *Th. Clarkson*, A portraiture of quakerism, New-York, 1806, 3 vol. in-8°. — *Gurney*, Obs. on the society of the Friends, 7e édit., Lond., 1834, in-8°.

Le quakérisme ou la religion des Amis eut pour fondateur, en 1647, G. Fox (✝ 1690), qui avait pris des habitudes de méditation contemplative en gardant les troupeaux. Ses disciples, qui joignaient la rigidité des anciens Montanistes au mysticisme des Fratricelli, se livrèrent d'abord à des extravagances inouïes ; mais ils furent ramenés à la raison et au bon sens par le savant Robert Barklay (✝ 1690), qui systématisa leurs doctrines [2] et contribua, avec le célèbre G. Penn (✝ 1718), à les répandre au dehors. Comme les Mystiques en général, les Quakers font peu de cas de la Bible : pour eux, l'Écriture n'est qu'une source secondaire de la connaissance de la vraie religion ; c'est une lettre morte, dont la lumière intérieure peut seule donner l'intelligence. Cette lumière intérieure n'est point une révélation nouvelle, mais la lumière de Diéu se manifestant par Jésus dans nos cœurs et y provoquant un

[1] *Wesley*, The question Wath is an arminian? answered by a lover of free grace, Lond, 1798, in-12.

[2] *Barklay*, Theologiæ verè christianæ apologia, Amst., 1676, in-4° ; — Catechismus et fidei confessio, Rotterd., 1676, in-8°.

mouvement irrésistible vers le bien ; c'est la lumière du Christ en nous, qui nous illumine et nous sanctifie ; c'est l'Écriture vivante, la règle suprême de la foi. L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée dans les Évangiles, est une allégorie ; c'est l'histoire du Christ en nous, du Christ intérieur qui nous sanctifie et nous justifie, comme il a déjà sanctifié et justifié les païens vertueux, quoiqu'ils ne sussent rien du Christ extérieur. La vie chrétienne est tout intérieure ; elle n'a pas besoin de règles de foi, ni de rites, ni de cérémonies, pas même du baptême ou de la Cène ; elle consiste uniquement à attendre l'Esprit et à suivre son impulsion ; par conséquent, un clergé est inutile. Cette théorie a subi quelques modifications depuis Barklay. Aujourd'hui les Quakers admettent un Christ historique et font usage de la Bible ; mais ils rejettent avec horreur les mots de Trinité, de personnes, etc., comme des subtilités antiscripturaires. Leurs mœurs se sont en même temps adoucies. Ils ne sont plus de sauvages fanatiques comme leurs ancêtres, mais des hommes probes, religieux, philanthropes, qui, de même que les Baptistes, fuient les fonctions publiques, condamnent la guerre et refusent de prêter aucun serment.

§ 103.

Puseyisme.

Petri, Beiträge zur Würdig. des Puseyismus, Gött., 1843, in-8°. — *Weaver*, Der Puseyismus, trad. en allem. par *Amthor*, Leipz., 1844, in 8°.

Le puseyisme, dont l'origine ne remonte pas au delà d'une quarantaine d'années, ne fut au fond qu'une réaction du sentiment religieux contre le froid dogmatisme de l'Église

anglicane. Son but avoué était de rétablir l'Église sur le fondement de la tradition apostolique ; mais on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il conduisait directement au catholicisme par son respect exagéré pour la succession apostolique et pour la tradition des six premiers siècles, source de la foi aussi pure que l'Évangile dans l'opinion de ses sectateurs. Pendant quelques années pourtant, il se renferma dans de certaines bornes, tenant une espèce de milieu entre le catholicisme et le protestantisme, d'accord avec le premier sur la doctrine de la justification, et rejetant avec le second celle de la transsubstantiation des espèces sacramentelles, sans nier toutefois que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont dans le sacrement et qu'ils sont offerts en sacrifice de réconciliation. Mais la tendance du puseyisme devint bientôt de plus en plus manifeste [1]. Le dogme du purgatoire qu'il admit avec quelques modifications, le rétablissement de beaucoup d'institutions tombées en désuétude, l'importance toute pharisaïque qu'il donnait aux exercices pieux, finirent par ouvrir les yeux aux prélats d'Angleterre et par alarmer la conscience protestante. Les nombreuses conversions au catholicisme qui ont eu lieu dans cette secte depuis 1843 ont justifié jusqu'à un certain point le soupçon que ses chefs n'étaient pour la plupart que des catholiques romains qui déguisaient leurs véritables sentiments dans l'espoir insensé de ramener l'Angleterre aux pieds du pape.

[1] Tracts for the times, by members of the university of Oxford, Lond., 1840-42, 7 vol. in-8°.

§ 104.

Église catholique romaine.

Bower, The history of the Popes, from the foundation of the see of Rome to the present time, Lond., 1750, 8 vol. in-4°. — *Ranke*, Die röm. Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im XVI und XVII Jahrhundert., Berlin, 1834-37, 4 vol. in-8°.

Lorsque Luther leva l'étendard de la Réforme, la cour de Rome ne fit que se rire du pygmée imprudent qui osait s'attaquer à un colosse. Pleine de confiance dans sa puissante organisation qui avait réussi jusque-là à briser toutes les résistances, et comptant sur sa fermeté opiniâtre, sa prudence astucieuse, comme aussi sur la superstition et l'ignorance des peuples, elle refusa opiniâtrément de se rendre aux vœux les plus légitimes : elle conserva obstinément les abus dont on se plaignait le plus jusque dans le sein du Sacré-Collége [1], elle s'opposa par tous les moyens possibles à toute espèce de progrès ; elle osa même, dans son immense orgueil, faire revivre, en face de la Réforme triomphante dans presque la moitié de l'Europe, ses prétentions les plus extravagantes, proclamer l'infaillibilité personnelle du pape en matière de foi, revendiquer une supériorité usurpée sur les conciles généraux, s'attribuer le pouvoir de dispenser de l'observation des canons de l'Église, des lois divines elles-mêmes, et exercer enfin sur plusieurs souverains son prétendu droit de déposer les princes [2].

[1] *Mansi*, Concil., Supplem., Lucæ, 1751, in-fol., T. V. p. 537.— *Le Plat*, Monumenta ad hist. concil. Trident. spectantia, Lovan., 1781 et suiv , 7 vol. in-4°, T. II, p. 596.— *Clausen*, Bulla reformationis Pauli III concepta, non vulgata, Havn., 1830, in-4°.

[2] Nous ne voyons qu'une seule des incroyables prétentions de l'évêque de Rome, à laquelle le pape semble avoir décidément renoncé ; c'est celle de se donner pour un

Le succès sembla d'abord couronner tant d'audace. Dès la fin du XVIe siècle, grâce aux fautes de la Réforme, il se produisit une réaction très-vive en faveur du siége de Rome ; mais le zèle catholique ne tarda pas à se refroidir, en sorte que, depuis le milieu du XVIIe siècle, on voit le pouvoir du pape suivre un mouvement lent, mais continu vers la décadence. L'opposition persistante de la cour de Rome à l'esprit des temps modernes l'a jetée dans un péril imminent comme pouvoir temporel, et l'a entraînée, comme pouvoir spirituel, dans des inconséquences qui ont rendu un rapprochement impossible entre le catholicisme romain et le protestantisme. Aussi toutes les tentatives de conciliation faites depuis G. Cassander († 1566) [1] jusqu'à J.-A. Theiner, l'adversaire de l'ultramontanisme [2] en Allemagne, ont-elles complétement échoué.

§ 105.

La papauté et la Réforme.

La papauté ne voulut donc faire aucune concession à la Réforme ; aussi bien cela lui était impossible : elle était trop habile pour ne pas comprendre que toucher à un système fondé sur l'infaillibilité serait en préparer la ruine. Au lieu de

dieu. Dans les éditions de la glose de *Zenzelinus* sur les Extravagantes de Jean XXII, tit. XIV, chap. 4, postérieures à l'édit. de Paris de 1612, on a supprimé le mot *deum* dans cette phrase : Credere autem Dominum Deum nostrum Papam, conditorem dictæ decretalis, si non potuisset statuere prout statuit, hæreticum censeretur.

[1] *Cassander*, Judicium de officio pii ac publicæ tranquillitatis verè amantis viri in hoc religionis dissidio, Basil., 1651, in-8° ; — De artic. relig inter Catholicos et Protestantes controversis ad Ferdin. I et Maximil. II consultatio, Col., 1566, in-8°.

[2] *Theiner*, Die kathol. Kirche Schlesiens, Altenb., 1826-30, 2 vol. in-8°.

traiter, elle résolut de combattre avec les armes qui ne lui avaient jamais fait défaut jusque-là. L'Inquisition redoubla de rigueur et mit en jugement des prêtres, des évêques, des cardinaux même [1]. Un index des livres prohibés fut publié en 1559 pour servir de guide aux inquisiteurs, et une immense quantité de livres suspects d'hérésie furent livrés aux flammes[2]. Malgré les défenses du quatrième concile du Latran [3], un nouvel ordre religieux, celui des Jésuites, fut institué en 1540, avec charge spéciale de combattre les hérétiques. Enfin, après de longues hésitations, un concile général fut convoqué à Trente en 1545. Mais les circonstances avaient bien changé, surtout depuis que l'imprimerie avait substitué la polémique par écrit à la controverse orale, et qu'il ne s'agissait plus d'étouffer quelques voix importunes, mais d'éclairer et de convaincre des multitudes d'individus. A quoi devaient aboutir les mesures de la cour de Rome, sinon à multiplier les divisions dans son propre sein? C'est précisément ce qui arriva.

[1] *Limborch*, Historia Inquisitionis, Amst., 1629, in-fol. — *Marsollier*, Histoire de l'Inquisition Colog., 1693, in-12. — *Sarpi*, Discorso dell' origine, forma, leggi ed uso dell' ufficio dell' inquisitione nella citta e dominio di Venetia, Venez, 1639, in-4°. — *Llorente*, Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, Paris, 1818, 4 vol. in-8°. — *Roth*, F. Spieras Lebensende, Nürnb., 1829, in-8°.

[2] *Natalis Comes*, Historiarum sui temporis lib. XI, Venet., 1581, in-fol, f. 263. — *Mendham*, The literary policy of the church of Rome exhibited, 2e édit., Lond., 1830, in-8°. — *Francus*, Disquisitio academica de papistarum indicibus librorum prohibitorum et expurgandorum, Lips., 1684, in-4°. — *Peignot*, Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés, Paris, 1806, 2 vol. in-8°.

[3] *Concil. Lateran.* IV, c. 13 : Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesiâ Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero novam religionem inveniat : sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat.

§ 106.

Les Jésuites.

Hospinien, Historia jesuitica, Gen., 1670, in-fol. — Histoire de la compagnie de Jésus, Paris, 1740, 4 vol in-8°. — *Wolf*, Allgemeine Geschichte der Jesuiten, 2° édit. Leipz., 1803, 4 vol. in-8° — *Dallas*, History of the Jesuits, Lond., 1816, 2 vol. in-8° — *Jordan*, Die Jesuiten und der Jesuitism, Alt., 1839, in-8°.— *Ellendorf*, Die Moral und Politik der Jesuiten, Darmst., 1840, in-8°.

Cette société célèbre, aujourd'hui si puissante, a eu pour fondateur Ignace de Loyola († 1555), gentilhomme de la Biscaye [1], d'un génie médiocre, d'un esprit plus bizarre que solide, d'un caractère ardent et porté à l'enthousiasme, qui s'associa, en 1534, six compagnons d'œuvre, François Xavier, Pierre Le Fèvre, Jacques Lainez, Alphonse Salmeron, N.-C. Bobadilla et S. Rodriguez, avec lesquels il se lia par des vœux monastiques dans l'église de Montmartre près Paris, dans le but de faire la guerre aux ennemis de Jésus et surtout de la Vierge, la reine du ciel, dont il s'était armé chevalier [2]. Le pape fit d'abord quelque difficulté d'approuver le nouvel ordre religieux; mais Ignace ayant ajouté aux trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance prêtés par tous les moines, un quatrième vœu de soumission absolue aux ordres du pontife romain, Paul III se décida à confirmer son institut en 1540, sous le titre de Compagnie de Jésus. François Xavier († 1552) [3]

[1] *Bouhours*, La vie de S. Ignace, Paris, 1692, in-12.
[2] C'est en vue de la croisade qu'il méditait contre les Infidèles que furent composés ses Exercitia spiritualia, approuvés par le pape Paul III, publiés à Anvers en 1635 et trad. en franç., Avignon, 1835, in-24. A ces Exercices sont joints ordinairement les Constitutiones sive institutum Societatis Jesu, que les uns attribuent à Loyola, et d'autres, avec plus de vraisemblance, à Lainez.
[3] *Bouhours*, Vie de S. François Xavier, Paris, 1715, 2 vol. in-12.

suivit fidèlement le plan du fondateur des Jésuites. Il consacra ses travaux à la conversion des Païens et obtint d'étonnants succès [1]; mais Lainez, qui succéda à Ignace en 1558, détourna la société de son but primitif: tout en lui conservant son caractère militant, il en fit une association ecclésiastique et laïque, visible et invisible tout à la fois, qui eut dès lors pour mission principale de combattre le protestantisme avec ses propres armes. Le génie profond et hardi de Lainez comprit que, pour réussir dans cette tâche difficile, il fallait saisir la direction spirituelle de l'humanité; en s'emparant du ministère de la chaire, de la direction des consciences et de l'éducation de la jeunesse. Il y travailla donc, ainsi que ses successeurs, avec une ardeur infatigable, et en même temps, afin d'assurer leur domination sur les masses par la superstition, les Jésuites employèrent tous les moyens possibles pour répandre de plus en plus parmi le peuple le culte fanatique de Marie, qui était devenu comme le symbole de leur ordre. Le succès sembla devoir couronner leurs efforts. Profitant habilement des inconséquences et des rivalités des églises protestantes, non-seulement ils opposèrent une digue puissante aux progrès de la Réforme, mais ils la forcèrent même à reculer [2]. La prospérité les perdit. Leur ambition, leur cupidité, leurs intrigues soulevèrent contre eux, tant chez les Protestants que chez les Catholiques, une foule de préventions et de haines, qui rejaillirent jusque sur la papauté dont ils étaient les plus fermes appuis. On ne saurait sans injustice admettre comme prouvées toutes les accusations de leurs

[1] La congrégation De propagandâ fide fut établie à Rome, en 1622, par Grégoire XV dans le même but. Voy. *Bayer*, Histor. congregationis de propagandâ fide, Regiom., 1721, in-4°.

[2] *Ammon*, Gallerie der denkwürdig. Personen, welche im XVI, XVII und XVIII Jahrhund. von der evangel. zur kathol. Kirche übergetreten sind, Erl., 1833, in-8°.

adversaires. Il est bien certain, par exemple, que quelques-unes des maximes immorales qu'on leur impute, telles que le péché philosophique, les réserves mentales, la direction d'intention, le probabilisme, le tyrannicide, ont été professées dans l'Église longtemps avant qu'il fût question de leur ordre, et que leur seul tort est de les avoir exposées avec plus de force et de franchise [1]. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas apprécier au delà de leur valeur réelle les services qu'ils ont rendus, notamment dans l'éducation de la jeunesse. S'ils ont contribué aux progrès des sciences exactes et des sciences historiques, ils se sont toujours efforcés d'étouffer le génie inventif et ont constamment interdit tout essor libre de la pensée, toute recherche indépendante dans le domaine de la raison, par cela même qu'en s'emparant de la direction de l'enseignement, leur unique but était de faire de la science un moyen d'asservissement. Voilà pourquoi aussi ils ont constamment pris la défense de la scolastique, en se bornant à en perfectionner les méthodes d'exposition — Abolis par le pape Clément XIV en 1773, les Jésuites ont été rétablis par une bulle de Pie VII, le 7 août 1814, et, en moins de cinquante ans, cet ordre redoutable, qui ne s'est jamais laissé arrêter par aucun scrupule, a conduit la papauté, qu'il domine, au point où nous la voyons aujourd'hui.

[1] *Pascal*, Lettres provinciales, 1656, in-4°. — *Daniel*, Réponse aux Lettres provinciales, Col., 1696, in-12.

§ 107.

Concile de Trente.

Sarpi, Istoria del concilio Tridentino, Lond., 1757, 2 vol. in-4°. — *Pallavicini*, Istoria del concilio di Trento, Roma, 1656-57, 2 vol. in-fol. — *Chemnitz*, Examen concilii Tridentini, Francof., 1707, in-fol. — *Salig*, Vollständige Historie des Trident. Concil., Halle, 1741, 3 vol. in-4°. — *Bungener*, Histoire du concile de Trente, Paris, 1847, 2 vol. in-12. — *Danz*, Geschichte des Trident. Concil., Jena, 1846, in-8°.

Le concile de Trente avait été assemblé pour travailler à la Réforme de l'Église et à l'extirpation de l'hérésie ; mais il n'atteignit ni l'un ni l'autre de ces deux buts. Son seul résultat a été de constater aux yeux de tous que l'Église romaine n'entend toucher ni à sa doctrine, ni à ses rites, ni à sa discipline, pour quelque motif que ce soit. Le concile rendit, il est vrai, plusieurs décrets de réforme ; mais il ne prit aucune mesure sérieuse pour les faire exécuter, laissant ce soin au siége de Rome, qui n'eut garde d'appliquer ceux qui contrariaient ses intérêts. Encore la plupart des États catholiques ne les acceptèrent-ils que conditionnellement. La Profession de foi, publiée par Pie IV en 1564, conformément à un décret du concile, ne fut pas non plus généralement approuvée [1], et le Catéchisme de Trente, imprimé par ordre de Pie V en 1566 [2], déplut même aux Jésuites, qui ont donné la préférence à celui de leur confrère Canisius († 1597) [3]. Quant aux

[1] Bullar. rom., T. II, p. 127 et suiv. — *Mohnike*, Urkundliche Geschichte der Profess. Trident., Strals., 1822, in-8°.

[2] Catechismus romanus ex decreto concilii Tridentini, Pii V jussu editus, Romæ, 1566, in-fol.

[3] *Canisius*, Summa doctrinæ et institutionis christianæ sive catechismus major et Institutiones christ. pietatis seu parvus catechismus, imp. le 1er en 1544, le 2e en 1566 et réimp. plus de cent fois en toutes langues.

questions qui divisaient les Catholiques, comme celle de l'Immaculée Conception et de la grâce, le concile n'osa pas les trancher par des formules claires et précises, en sorte que les disputes continuèrent avec une vivacité qui jeta souvent la cour de Rome dans de grands embarras.

§ 108.

Immaculée Conception.

Wadding, Historia legationis Philippi III et IV ad Paulum V et Gregorium XV, de definiendâ controversiâ immaculatæ conceptionis, Louvain, 1624, in-fol. — *F.-U. Calixte*, Mariæ Virginis immaculatæ conceptionis historia, Helmst., 1696, in-4°. — *Passaglia*, De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu, Rome, 1854, in-8°. — *Laboulaye*, Die Frage der unbefleckten Empfängniss, Berlin, 1854, in-8°.

La question de l'Immaculée Conception, soulevée dans le moyen âge par l'insatiable curiosité des Scolastiques et restée sans solution (*Voy.* § 69), se représenta devant le concile de Trente, qui, comme nous venons de le dire, n'osa pas prendre de décision et se contenta de renvoyer à la constitution de Sixte IV [1]. Cependant cette opinion, soutenue par les universités, par le peuple, par une partie du clergé et par les Franciscains, auxquels se joignirent naturellement les Jésuites, se répandait de plus en plus, malgré les efforts des Dominicains, qui, pour défendre leur cause, eurent inutilement recours à des miracles et à des apparitions. La fraude pieuse fut découverte et tourna contre ses inventeurs [2]. Ce fut en vain que les rois d'Espagne Philippe III et Philippe IV s'adressèrent

[1] Concil. Trid., Sess. V.
[2] *Hottinger*, Hist. eccles. N. T., Tig., 1655-67, 9 vol. in-8°, Pars V, p. 334 et suiv.

ıu saint-siége pour le prier de décider enfin un problème qu ıgitait les esprits depuis tant de siècles. Paul V et Grégoire XV ıésitèrent à prendre sur eux la responsabilité d'une déci- ;ion. Alexandre VII, plus hardi, donna, en 1661, une solu- .ion équivoque, qui approuvait l'opinion des Franciscains ɜt des Jésuites, sans condamner celle des Dominicains. Les :hoses restèrent en cet état durant deux siècles encore. C'est ;eulement en 1854 que Pie IX a été amené par les Jésuites à ;anctionner enfin le dogme de l'Immaculée Conception ; mais ;a bulle, datée du 8 décembre, n'a pas été acceptée sans ·ésistance, même parmi le clergé catholique, un peu surpris le voir comment les dogmes se font.

§ 109.

Controverse sur la grâce. — Jansénisme.

Leydecker, Historia jansenismi, Traj. ad Rhen., 1695, in-8°. — *Gerberon*, Hist. générale du jansénisme, Amst., 1700, 3 vol. in-12. — *Colonia*, Dictionnaire des livres jansénistes, Lyon, 1752, 4 vol. in-12. — *Le Clerc*, Bibliothèque universelle, T. XIV, p. 139 et suiv. — *Janssonius*, De Jansenistarum historiâ et principiis, Gron., 1841, in-8°. — *J. Racine*, Histoire de Port-Royal, Paris, 1767, 2 vol. in-8°. — *Reuchlin*, Geschichte von Port-Royal, Hamb., 1839-44, 2 vol. in-8°. — *Sainte-Beuve*, Port-Royal, Paris, 1840-48, 3 vol. in-12.

Plus importante par la vivacité de la lutte et par ses résul- ;ats, la controverse sur la grâce se réveilla, en 1567, à l'occa- ;ion de la condamnation par Pie V de soixante-seize propositions le Michel Baïus († 1589), professeur à l'université de Louvain, ʒui s'était attiré la haine des Franciscains par ses attaques ·ontre l'Immaculée Conception. Ce qu'il y a de curieux dans :ette condamnation, c'est que parmi ces propositions, qui con-

cernent l'image de Dieu, le libre arbitre, le péché originel, la grâce et la justification, il y en a qui sont tirées presque textuellement des écrits de saint Augustin, dont Balus était l'admirateur enthousiaste. Au reste, malgré la sentence du pape, à laquelle Balus se soumit ou feignit de se soumettre, la guerre continua avec autant d'ardeur que jamais, en sorte que Grégoire XIII dut confirmer, en 1579, la condamnation lancée par son prédécesseur. Vers le même temps, Louis Molina († 1600), professeur de théologie à Évora, mit sous presse un ouvrage destiné, selon lui, à concilier les deux opinions par une solution nouvelle du problème de l'accord de la grâce avec le libre arbitre [1]. Il y enseignait que la grâce prévient l'homme, mais seulement s'il le mérite, c'est-à-dire que Dieu l'accorde à ceux qu'il en sait dignes par sa science moyenne, *scientia media*, laquelle prévoit ce que la volonté libre fera, sans lui ôter la liberté de faire le contraire. Cette théorie pélagienne fut adoptée par les Jésuites, qui la soutinrent avec opiniâtreté contre les Dominicains, restés fidèles à saint Augustin et à Thomas d'Aquin. Appelé à prononcer sur cette controverse, Paul V († 1621) n'osa le faire; il se contenta d'imposer silence aux deux parties, en 1607, jusqu'à une revélation nouvelle du Saint-Esprit : tel fut l'unique résultat des travaux de la congrégation *De auxiliis gratiæ*, instituée, en 1597, par Clément VIII avec charge expresse de résoudre définitivement la question [2]. Urbain VIII († 1644) confirma la décision de son prédécesseur en 1625; mais ces défenses répétées n'empêchèrent pas Cornelius Jansénius, évêque d'Ypres († 1638), d'enseigner la doctrine augusti-

[1] *Molina*, Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divinâ præscientiâ, providentiâ, prædestinatione et reprobatione corcordia, Lisb., 1588, in-fol.
[2] *A. Le Blanc*, Histor. congregationis De auxiliis gratiæ, Antv., 1709, in-fol.

: dans son *Augustinus*, qui ne fut imprimé qu'après sa . Ce livre célèbre n'est, à vrai dire, que la fidèle expo-le la doctrine de l'évêque d'Hippone tirée des ouvrages ; de ce Père illustre ; mais la théorie augustinienne ubliée depuis si longtemps, que l'Augustinus fit une ande sensation dans les pays catholiques. Urbain VIII, tigation des Jésuites, se hâta de condamner, en 1642, bulle *In eminenti* l'audacieux qui avait osé reproduire)positions censurées par Pie V, et il provoqua ainsi une nce à peu près générale parmi les professeurs de Lou-t le clergé belge. Ce fut alors que les Jésuites firent enir la cour de France, qui haïssait Jansénius à cause ibelle qu'il avait publié contre Louis XIII à l'occasion alliance avec les puissances protestantes [2]. Innocent X 55) se vit forcé de condamner, malgré lui, cinq proposi-irées de l'Augustinus, lesquelles lui avaient été envoyées is et dont quatre au moins étaient parfaitement con-; à la doctrine d'Augustin. Tout en protestant de vive u'il n'avait garde de censurer les opinions de l'évêque)one, le pape déclara donc hérétiques ces cinq proposi-Il y a des commandements que l'homme pieux ne peut ver, Dieu ne lui accordant pas une assistance suffisante ; ns l'état de nature et de péché, la grâce est irrésistible ; ur acquérir quelque mérite devant Dieu, il n'est pas 1 que l'homme soit affranchi de la nécessité d'agir tas a necessitate), il suffit qu'il ne soit pas contraint (libertas a coactione) ; — dire que l'homme dans l'état ture peut résister à la grâce prévenante ou y céder, c'est

senius, Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ine, medicinâ, adv. Pelagianos et Massilienses, Lov., 1640, in-fol.
s gallicus sive de justitiâ armorum et fœderum regis Galliæ, 1635, in-fol., ous le pseudonyme d'Alexander Patricius.

une proposition sémipélagienne ; — dire que Christ est mort pour tous est sémipélagien. En présence d'une condamnation aussi formelle, l'unique ressource des Jansénistes fut de recourir à un misérable subterfuge : ils prétendirent que l'Augustinus ne contenait pas ces propositions dans le sens où le pape les avait prises ; mais, dès 1656, Alexandre VII († 1667) leur enleva ce dernier moyen de sortir d'embarras, en décidant que les propositions étaient dans Jansénius et dans le sens où elles avaient été condamnées. Cependant les Jansénistes, au lieu de se soumettre humblement ou de se séparer ouvertement de Rome, seuls partis honorables qu'ils eussent à prendre, imaginèrent une distinction entre les décisions du pape sur un point de doctrine et ses décisions sur un fait, et contestèrent l'infaillibilité du saint-siége dans ce dernier cas.

Cette querelle agita vivement les esprits surtout en France, où les opinions de Jansénius avaient été propagées par Jean Duverger de Hauranne († 1643) et son neveu Martin de Barcos († 1678), tous deux abbés de Saint-Cyran, et où elles étaient défendues avec éclat par Arnauld († 1694), Nicole († 1695) et Pascal († 1662). Ce fut en vain que ces grands écrivains, pour se faire pardonner leur opposition au siége de Rome et montrer qu'ils étaient des catholiques sincères, se livrèrent à une polémique violente contre les Protestants [1], dont leur doctrine sur la grâce et la justification les rapprochait singulièrement ; ils furent poursuivis avec acharnement par les Jésuites, qui firent raser, en 1709, la fameuse abbaye de Port-Royal-des-Champs, où l'on avait vu, au milieu de la corruption générale, une petite réunion d'hommes pieux et

[1] Voy. surtout *Nicole*, Préjugés légitimes contre les Calvinistes, Paris, 1672, in-8°.

éclairés, livrés à des exercices ascétiques et à l'étude, et menant une vie irréprochable, travailler, pendant de longues années, à défendre avec zèle la religion catholique, à combattre la morale relâchée de leurs ennemis, à mettre la Bible à la portée du peuple et à répandre les principes d'une philosophie plus libérale que celle des écoles. Comme toutes les sectes religieuses persécutées, les Jansénistes tombèrent dans les extravagances du fanatisme et dans l'ascétisme le plus exagéré. Il suffit de rappeler ici les folies des Convulsionnaires [1] et les prétendus miracles du diacre Paris († 1727).

Cette explosion d'un fanatisme sauvage au sein de la société la plus corrompue et la plus sceptique de l'Europe, fut provoquée par les mesures rigoureuses que le gouvernement adopta pour forcer les Jansénistes à se soumettre à la fameuse bulle *Unigenitus*. Cette bulle, publiée en 1713 par Clément XI († 1721), avait condamné comme hérétiques cent une propositions tirées de la traduction du Nouveau Testament faite par l'oratorien Pasquier Quesnel († 1719), ou plutôt extraites des réflexions mystico-morales dont Quesnel l'avait accompagnée [2], celles-ci, entre autres : L'homme est incapable de faire le bien sans la grâce ; il ne peut confesser le Christ sans la grâce, ni croire en lui ; l'Écriture Sainte est utile à tous et doit être mise entre les mains de tous [3]. Cette condamnation fut la source de longues querelles dans lesquelles intervinrent la cour et le clergé d'un côté, les parlements de l'autre, et qui

[1] *Carré de Montgeron*, La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris et autres appelans, Utrecht, 1731, in-4°. — *Des Vœux*, Critique générale du livre de M. de Montgeron, Utrecht, 1731, in-4°.

[2] *Quesnel*, Le Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales, Paris, 1687, in-fol.

[3] *Walch*, De pelagianismo in Ecclesiâ romanâ triumphante, Ienæ, 1714, in-4°. — *Pfaff*, Acta publica Constitutionis Unigenitus, Tüb., 1721, in-4°.

ne se terminèrent qu'à la suppression de l'ordre des Jésuites. Aujourd'hui, les partisans de la doctrine janséniste sont encore assez nombreux en France, où ils continuent à défendre contre l'absolutisme ultramontain les libertés de l'Église gallicane et la célèbre Déclaration de 1682. Cependant ils n'y forment point une église distincte comme en Hollande, où plusieurs jansénistes français et belges cherchèrent un asile contre la persécution et où ils ont fondé l'archevêché d'Utrecht. Comme les Jansénistes hollandais reconnaissent la primauté de Rome, à chaque élection d'un nouveau pontife ils s'empressent de lui adresser une lettre de félicitation, à laquelle le pape répond invariablement par une bulle d'excommunication [1], dont ils se soucient peu d'ailleurs, parce qu'ils ne croient point à l'infaillibilité papale.

§ 110.

Mysticisme.

Le mysticisme, qui avait fait, dans la période précédente, une guerre si vive aux tendances mondaines de la cour de Rome, prit dans celle-ci une position moins hostile à son égard et lui vint même activement en aide dans sa lutte contre le protestantisme. L'Église accepta ses services, mais avec méfiance. Si, d'un côté, elle canonisa deux de ses plus nobles organes, Charles Borromée († 1584) [2] et François de

[1] *Augusti*, Das Erzbisth. Utrecht, Bonn, 1838, in-8°.
[2] *Sailer*, Der heilige Karl Borromeus, Augsb., 1823, in-8°. — Les Œuvres de Ch. Borromée, en majorité ascétiques, ont été publiées à Milan, 1747, 5 vol. in-4°.

Sales († 1622)[1], et si elle éleva au cardinalat le pieux Jean Bona († 1674)[2], d'autre part, elle condamna, en 1588, les Illuminés d'Espagne, qui prétendaient s'anéantir par l'oraison mentale et l'union mystique avec Dieu au point de devenir insensibles à l'aiguillon de la chair et de ne plus avoir besoin ni des sacrements ni des bonnes œuvres. Elle ne se montra pas moins sévère envers Michel Molinos († 1696), prêtre espagnol qui enseignait aussi cette passivité mystique[3]. Il est certain que le quiétisme, pour qui la religion consiste dans l'anéantissement du moi et l'apothéose de l'âme, le culte en une oraison intérieure, ne peut se concilier que difficilement avec les doctrines d'une Église qui attache autant d'importance que l'Église romaine aux rites extérieurs et aux bonnes œuvres. On comprend donc qu'Innocent XI ait condamné, en 1687, à la demande de Louis XIV, la doctrine de l'amour pur et de la paix en Dieu, prêchée en France par la pieuse madame Guyon († 1717)[4], et qu'en 1699, Innocent XII († 1700) ait trouvé vingt-trois propositions erronées dans l'*Explication des maximes des Saints* par Fénelon († 1715)[5]; mais ce que l'on comprend moins facilement, c'est que la cour de Rome ait canonisé sainte Thérèse († 1582) et son ami Jean de La Croix († 1591), dont le mysticisme offre la plus frappante analogie avec celui de madame Guyon[6], comme le comprit fort bien l'Inquisition d'Espagne, qui ne cessa de s'opposer au mys-

[1] *Marsollier*, La vie de S. François de Sales, 2e édit., Paris, 1701, 2 vol. in-8°. — Les Œuvres de Fr. de Sales ont été réimp. à Paris, en 1834, en 16 vol. in-8°.

[2] *Bona*, Opera, Anv., 1739, in-fol.

[3] *Molinos*, Guida spirituale, Roma, 1675, in-12.

[4] Une édit complète des ouvrages de cette femme célèbre a été publiée à Lausanne de 1767 à 1791, en 20 vol. in-8°, par *Du Toit-Mambrini*.

[5] *Fénelon*, Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, Paris, 1697, in-12.

[6] Voy. leurs Œuvres publiées à Sulzbach par *Gallus Schwab*, celles de sainte Thérèse, en 1831, en 6 vol. in-8°, et celles de J. de La Croix, en 1830, en 2 vol. in-8°.

ticisme de l'illumination et de l'extase à cause de son esprit anti-ecclésiastique. Peut-être ne faut-il chercher la cause de semblables inconséquences que dans l'influence des Jésuites, qui se sont toujours montrés les partisans du mysticisme aréopagitique dans ses formes les plus grossières. Leur fondateur lui-même n'avait-il pas été arrêté à Salamanque comme un illuminé? N'est-ce pas un jésuite, nommé La Colombière († 1682), qui fonda sur les prétendues révélations de Marie Alacoque († 1690), nonne hystérique et visionnaire, le culte nouveau du Cœur de Jésus, culte qui, après une longue résistance de la part de la Congrégation des rites [1], fut autorisé par Clément XIII († 1769) et auquel on associa bientôt celui du Cœur de Marie, prôné également par les Jésuites et fondé sur les révélations d'une autre nonne encore plus extravagante, nommée Marie Des Vallées († 1655)?

Le mysticisme spéculatif ou théosophique compta aussi un certain nombre d'adhérents dans l'Église romaine. Tels le médecin Van Helmont († 1644) et son fils, dans les Pays-Bas; Saint-Martin († 1804), en France, et Angelus Silesius ou Jean Scheffler († 1677), en Allemagne, dont les doctrines aboutissent directement au panthéisme [2].

§ 111.

L'Église catholique et la philosophie.

Cousin, Hist. de la philosophie du XVIII[e] siècle, Paris, 1829, 2 vol. in-8°. — *Damiron*, Essai sur l'hist. de la philosophie en France au XIX[e] siècle, 2[e] édit., Paris, 1828, in-8°. — *Carové*, Religion und Philosophie in Frankreich, Gött., 1827, in-8°.

Ennemie de toute libre manifestation de la pensée, protec-

[1] *Tabaraud*, Des sacrés cœurs de Jésus et de Marie, Paris, 1824, in-8°.

[2] *J.-B. Van Helmont*, Opera omnia, 1707, in-4°. — *F.-M. Van Helmont*, Alphabeti

trice du scolasticisme qui lui avait rendu tant de services et qui régnait encore sans partage dans ses écoles, l'Église catholique ne put voir sans mécontentement les efforts de quelques penseurs pour restaurer les anciens systèmes philosophiques de la Grèce. Un instinct secret l'avertissait que ces systèmes si attrayants appelleraient bientôt les esprits à l'indépendance, en leur apprenant à douter. Ses craintes n'étaient point chimériques. Ce fut précisément en Italie, berceau de la Renaissance, que se produisirent les premiers et les plus hardis novateurs en religion comme en philosophie, malgré le soin jaloux avec lequel la hiérarchie veillait à la conservation du dogmatisme traditionnel. La cour de Rome était encore trop puissante et les Italiens trop intéressés au maintien de son autorité ou trop peu sympathiques au spiritualisme protestant pour que les germes de la Réforme ne fussent pas promptement étouffés par l'Inquisition ; mais le terrible tribunal ne réussit pas aussi facilement à extirper la philosophie nouvelle, grâce aux subterfuges dont usèrent ses partisans, qui prétendirent d'abord n'avoir d'autre but que de prouver la conformité des doctrines d'Aristote ou de Platon avec les dogmes du christianisme, et qui, plus tard, essayèrent de mettre leur responsabilité à couvert derrière ce sophisme, que les vérités de la religion ne sont pas les mêmes que celles de la philosophie.

De tous les antiques systèmes de la Grèce et de l'Orient, aucun ne fut accueilli avec plus d'enthousiasme par les esprits fatigués des arides subtilités de l'École, que le néoplatonisme,

verè naturalis hebraïci delineatio, Sulzb., 1667, in-12 ; — Cogitationes super quatuor priora capita Geneseos, Amst., 1697, in-4° ; — Opuscula philosophica, Amst., 1690, in-12. — *Saint-Martin*, Des erreurs et de la vérité, Édimb., 1782, 2 vol. in-8° ; — De l'esprit des choses, Paris, 1800, 2 vol. in-8°. — *Angelus Silesius*, Heilige Seelenlust, Munich, 1828, in-8° ; — Cherubinischer Wandersmann, Sulzb., 1829, in-12. — Voy. *Rahel*, Ang. Silesins und Saint-Martin, Berlin, 1833, in-8°.

et cette faveur s'explique peut-être par les frappantes analogies des théories des Néoplatoniciens avec la philosophie des Pères de l'Église, philosophie que Corneto, cardinal depuis 1503, reproduisit dans un ouvrage très-médiocre et très-incomplet puisqu'il n'embrasse que quatre docteurs de l'Église latine [1]. Cependant la philosophie d'Aristote trouva encore de nombreux défenseurs. Entre les plus célèbres se fit remarquer Pomponace († 1526), homme doué d'un rare talent pour la polémique et d'une éloquence populaire, qui, sous le manteau de l'aristotélisme, put développer diverses opinions particulières sur l'impossibilité des miracles, eu égard à la constance immuable des lois de la nature ; sur la mortalité de l'âme ou plutôt l'inconscience du principe pensant après la mort [2] ; sur la liberté humaine, le destin, la Providence. Non-seulement il osa sur ces différentes questions se mettre en contradiction avec l'enseignement de l'Église, mais il poussa l'audace jusqu'à déclarer que toutes les religions, sans en excepter le christianisme, sont soumises aux lois du progrès, du repos et de la décadence. La protection du pape Léon X et du cardinal Bembo le mit à l'abri des poursuites de l'Inquisition. Son disciple, le paradoxal et libre penseur Vanini fut moins heureux : il fut brûlé à Toulouse en 1619, sous la fausse accusation d'athéisme [3]. Ce fut aussi en se couvrant du nom d'Aristote et en s'abritant derrière la fameuse distinction entre la vérité philosophique et la foi religieuse, que le moine franciscain Zorzi († 1540), contemporain de Pomponace, put essayer, sans s'exposer à d'autre danger qu'à une censure, de concilier

[1] *Corneto*, De verâ philosophiâ, Romæ, 1515, in-fol.

[2] *Pomponace*, Tract. de immortalitate animæ, Bonon., 1516 ; réimp. à Tüb., 1791, in-8°.

[3] *Vanini*, De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, Paris., 1616, in-8°. — Cf. *Durand*, La vie et les sentiments de L. Vanini, Rott., 1717, in-8°.

avec la dogmatique catholique la théorie des idées platoniciennes, le système des nombres de Pythagore et celui de l'émanation [1]. L'Église romaine se montra moins indulgente en général envers les partisans du néoplatonisme, sans doute parce que, plus francs et plus hardis que les Péripatéticiens, ils revendiquaient plus énergiquement les droits de la raison à l'indépendance. Le plus remarquable de ces Néoplatoniciens fut, avec Giordano Bruno, dont nous avons parlé plus haut, le moine dominicain Thomas Campanella († 1639), qui essaya de résoudre l'insoluble problème des rapports de l'un et du multiple, de l'infini et du fini, et qui tomba dans le panthéisme et le mysticisme théosophique [2].

Campanella avait eu principalement en vue d'opposer un dogmatisme philosophique aux doutes des Sceptiques que les efforts impuissants de la philosophie pour arriver à la certitude de la connaissance multipliaient beaucoup, surtout en France. C'est Michel Montaigne († 1592) qui, dans ce dernier pays, afficha le plus ouvertement une espèce de scepticisme basé sur la faiblesse de la raison et l'incertitude de la connaissance humaine. L'esprit de sa philosophie, qui proclame hautement l'indépendance de la raison et en appelle constamment à l'expérience individuelle, pouvait difficilement se concilier sans doute avec le dogmatisme ecclésiastique; cependant il ne fut point inquiété par l'Église, qu'il se garda bien d'ailleurs d'attaquer directement [3]. Son ami Pierre Charron († 1603) professa plus ouvertement le scepticisme et garda moins de ménagements envers la religion. Il osa exposer, dans son traité

[1] *Zorzi*, De harmoniâ mundi totius cantica tria, Venet., 1525, in-fol.; — Problematum in Sacram Scripturam lib. VI, Paris., 1574, in-4°.

[2] Voy. *Cyprianus*, Vita Th. Campanellæ, 2e édit., Amst., 1722, in-8°.

[3] *Montaigne*, Essais, édit. V. Le Clerc, Paris, 1844, 3 vol. petit in-8°.

De la Sagesse[1], des doutes hardis sur les fondements de la foi religieuse et sur toutes les religions, même sur le christianisme, dont la partie historique ne lui semblait pas d'accord avec la divinité de son origine; aussi n'échappa-t-il pas à l'accusation d'athéisme. Jamais accusation ne fut plus mal fondée. Tout ce qu'il désirait, c'était de donner une base morale à la religion comme à la philosophie, et de ramener l'Église au culte en esprit et en vérité.

Ces attaques multipliées affaiblirent sans doute l'autorité de la philosophie scolastique; mais elles ne réussirent pas à la renverser. Cette résistance serait inexplicable, si l'histoire de la philosophie ne nous apprenait que ceux-là même qui ont fait le plus pour l'émancipation de la raison, restèrent au-dessous de leur tâche : ils ne surent que rajeunir d'anciennes théories, pas un d'entre eux ne présenta un système original assez complet pour supplanter le scolasticisme. Il était réservé à Descartes de lui porter le coup de grâce, en répandant dans le monde philosophique une vie nouvelle. Nous avons parlé ailleurs de son système (*Voy.* § 95), qui fut l'objet des vives et spirituelles attaques de Gassendi († 1656), le restaurateur de la philosophie d'Épicure [2], mais qui fut défendu et développé par Malebranche († 1715), le plus grand métaphysicien que la France ait produit. Ce profond penseur ne se contenta pas d'exposer les idées de Descartes sous des formes plus claires et plus nettes, il leur imprima un caractère d'idéalisme mystique fort approchant du panthéisme de Spinoza [3]. Pour lui, Dieu est la substance universelle et la cause unique de toutes les modifications que subissent nos corps et nos âmes,

[1] Imp. pour la première fois à Bordeaux en 1601; réimp. à Paris en 1604, mais avec des changements demandés par la Sorbonne.
[2] *Gassendi*, De vità et moribus Epicuri lib. VIII, Lugd., 1647, in-4°.
[3] *Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, T. III, p. 414.

de toutes les idées de notre entendement, de toutes les déterminations de notre volonté. Il niait donc la liberté et la personnalité humaine, et prétendait que l'on ne peut arriver à la connaissance de la vérité que par l'union de l'âme avec Dieu, en qui on voit tout [1]. C'est aussi du cartésianisme que partirent Nicole, Bossuet († 1704) et le célèbre évêque d'Avranches, Huet († 1721), pour relever l'importance de l'autorité de l'Église, en insistant sur les incertitudes de la raison et la nécessité de la foi qui seule donne une pleine assurance. Les deux premiers se servirent du scepticisme comme d'un moyen pour ramener les Protestants dans le giron de l'Église catholique; le dernier le professa pour lui-même et ouvertement. Comme Descartes, Huet admet en principe que le doute est le point de départ de la philosophie; mais il en tire des conséquences plus rigoureuses, en tant qu'il démontre que le doute atteint la raison elle-même [2]. L'esprit humain ne peut jamais être assuré que sa connaissance corresponde réellement aux choses qui en sont l'objet. Il doit donc chercher un guide plus sûr que la raison, et ce guide ne peut être que la foi, qui est placée hors des atteintes du scepticisme, parce qu'elle vient, non de la raison, mais d'une influence surnaturelle, de Dieu même, et se fonde sur une vérité directement révélée. Tels étaient aussi les principes de Jérôme Hirnhaym († 1679), professeur de théologie à Prague, lequel ne vit pas d'arme plus sûre à tourner contre le protestantisme et la philosophie qu'un scepticisme universel qui sapât le libre examen. Toute connaissance certaine repose, selon lui, sur la révélation, la grâce et une lumière intérieure donnée de Dieu [3].

[1] *Malebranche*, De la recherche de la vérité, Paris, 1712, 4 vol. in-8°.
[2] *Huet*, De la foiblesse de l'esprit humain, Amst., 1723, in-8°.
[3] *Hirnhaym*, De typho generis humani, Prag., 1676, in-4°.

A cette école, qui rabaisse la raison dans l'espoir de l'amener par le doute à une foi aveugle, appartiennent encore aujourd'hui beaucoup d'écrivains de l'Église romaine, entre autres les abbés Lamennais [1] et Bautain [2], deux hommes d'un grand mérite, qui ont essayé, eux aussi, de déshériter la raison au profit de la religion catholique et de placer le critérium de la certitude dans la révélation. C'était jouer un jeu dangereux; car, en définitive, si une religion a le droit d'exiger le sacrifice de ma raison, ce droit ne peut-il pas être revendiqué également par un autre système religieux, et dès lors n'y a-t-il pas autant de motifs pour que je devienne musulman que pour que je reste chrétien? Il était donc plus qu'imprudent de porter la question sur ce terrain; c'était provoquer la raison à revendiquer une domination exclusive. Le catholicisme ne tarda pas à porter la peine de sa témérité. A l'exemple des libres penseurs, les philosophes français en vinrent promptement à diriger leurs attaques contre la révélation et à rejeter toute autre autorité, même en religion, que celle de la conviction individuelle. Sceptique avec Voltaire († 1778), incrédule avec Diderot († 1784) et d'Alembert († 1783), la philosophie française qui aborda résolument les plus hauts problèmes et entreprit de les résoudre au moyen d'hypothèses hardies et d'analogies peu concluantes, finit par tomber dans le matérialisme, le fatalisme et l'athéisme avec La Mettrie († 1751), Helvétius († 1771) et d'Holbach († 1789). J.-J. Rousseau osa seul prendre la défense du spiritualisme et rendre un éclatant hommage à la morale de l'Évangile. Son théisme devint un instant la religion de l'État

[1] *Lamennais*, Essai sur l'indifférence en matière de religion, Paris, 1828, 4 vol. in-12.
[2] *Bautain*, Philosophie du christianisme, Strasb., 1835, in-8°.

Par décret du 18 floréal an II, la Convention l'organisa en culte public; mais avec Robespierre tombèrent les fêtes de l'Être suprême, et la théophilanthropie, qui les remplaça, ne réussit pas mieux que le déisme en Angleterre à fonder un culte de quelque durée. Le catholicisme rentra triomphant dans ses temples à la suite du concordat de 1801, et dès l'année suivante, Châteaubriand fit paraître son *Génie du christianisme* [1], qu'un spirituel critique a caractérisé admirablement en l'appelant un coup de théâtre et d'autel [2]. Cet ouvrage, qui manque de fond, de méthode et de critique, n'envisage le catholicisme qu'au point de vue de l'esthétique et de la poésie, et ne le présente par conséquent que sous ses côtés les plus séduisants. C'est ce qui explique son immense succès. Il fut le point de départ d'une réaction qui trompa la hiérarchie, en lui donnant de folles espérances et en l'encourageant à faire revivre ses prétentions les plus exagérées par l'organe des de Maistre († 1821), des de Bonald († 1840) et d'autres, qui se mirent à proclamer à l'envi l'infaillibilité du pape et sa suprématie comme la base unique de la religion chrétienne, et à combattre la liberté des cultes et la liberté de la pensée sous toutes ses formes avec une violence extrême [3]. Soutenu par les ultra-royalistes, protégé par Frayssinous († 1842), l'apologiste intrépide de ses empiétements, le parti-prêtre voulut s'emparer aussi de l'instruction publique, et il y aurait probablement réussi, malgré l'énergique

[1] *Châteaubriand*, Le génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne, Paris, 1802, 5 vol. in-8°.

[2] *Sainte-Beuve*, Châteaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire, Paris, 1860, 2 vol. in-8°.

[3] *De Maistre*, Soirées de S.-Péterbourg, Paris, 1821, 2 vol. in-8°; — Du Pape, Paris, 1821, 2 vol. in-8°. — *De Bonald*, Œuvres, Paris, 1817, 11 vol. in-8°. — Cf. *Llorente*, Portrait politique des papes, Paris, 1822, in-8°.

opposition d'une partie du clergé [1] lui-même, si la révolution de 1830 n'était venue le forcer à remettre à un temps plus propice la réalisation de ses espérances. En attendant, il en est réduit à proclamer dans les journaux dont il dispose, que le catholicisme romain est la seule religion vraie, qu'il est la vérité absolue, que les impies ou les fous peuvent seuls le nier et que le devoir le plus sacré des gouvernements est d'imposer à tous, même par la force, l'unité des croyances religieuses. Mais ces prétentions étranges sont énergiquement repoussées par les philosophes, et non-seulement par ceux qui sont restés fidèlement attachés au sensualisme du XVIIIe siècle, comme Cabanis (†1808), Destutt de Tracy (†1836), Volney († 1820), mais aussi par ceux qui, sur les traces de Royer-Collard († 1845), ont remplacé par un nouveau spiritualisme l'empirisme de Condillac († 1780) et renversé sa domination exclusive. Quelque divisés qu'ils soient sur un grand nombre de points, tous s'accordent à reconnaître que la société nouvelle a besoin d'une religion nouvelle ou tout au moins d'une religion renouvelée. Les vérités y seront les mêmes que dans l'Évangile, mais précisées, développées par la science, elles se démontreront et ne s'imposeront plus ; la connaissance des choses divines ne se puisera plus dans une révélation surnaturelle, il suffira pour l'acquérir, même plus claire et plus complète, d'étudier Dieu dans la nature et dans l'homme. Ce n'est assurément pas la philosophie du P. Gratry, ce système bizarre qui, selon l'expression d'un savant critique [2], nous offre Saint-Sulpice enté sur l'École polytechnique, c'est-à-dire la scolastique exposée dans des formules mathématiques,

[1] *Grégoire*, Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane, Paris, 1818, in-8°. — *De Pradt*, Les quatre concordats, Paris, 1828, 4 vol. in-8°.
[2] Voy. *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, p. 374.

ce n'est pas, disons-nous, cette philosophie qui conciliera deux tendances aussi opposées, on peut l'affirmer sans être prophète [1].

§ 112.

Le catholicisme et le libéralisme.

Montlosier, Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône, Paris, 1826, in-8°. — *Lamennais*, Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église, Paris, 1829, in-8°. — *Hafen*, Möhler und Wessenberg, oder Strengkirchlichkeit und Liberalismus, Ulm, 1842, in-8°. — *Michelet* et *Quinet*, Des Jésuites, Paris, 1843, in-8°.

L'Église catholique se glorifie hautement de son unité, elle ne cesse de l'opposer à l'Église protestante ; mais si l'on interroge l'histoire, elle dira jusqu'à quel point cette prétention est fondée. Nous ne reviendrons pas sur les longues querelles du jansénisme, nous ne nous arrêterons point à une foule de petites sectes [2], qui se rattachent plus ou moins directement aux hérésies anciennes, surtout au montanisme, nous ne parlerons même point des tentatives des Templiers ni de celles de l'abbé Châtel pour réformer l'Église ; mais nous demanderons si ces Pères de l'Oratoire et ces Bénédictins de Saint-Maur, qui ont rendu de si grands services à la patristique et à l'histoire ecclésiastique par leurs infatigables recherches et l'impartialité de leur critique, étaient tous d'une orthodoxie bien rigoureuse? Le savant et modeste Mabillon († 1707) n'a-t-il pas dû rétracter en quelque sorte son opinion sur le culte des Saints

[1] *Gratry*, De la connaissance de Dieu, Paris, 1853, 2 vol. in-8° ; — Logique, Paris, 1855, 2 vol. in-8°.

[2] *Grégoire*, Histoire des sectes religieuses, nouv. édit., Paris, 1828, 6 vol. in-8°, T. II, chap. 21 et suiv.

inconnus [1]? La cour de Rome a-t-elle approuvé les opinions hardies de Richard Simon († 1712)? A-t-elle été satisfaite de l'*Exposition de la foi catholique* [2] par Bossuet († 1704)? N'a-t-elle pas proscrit, en 1684, les ouvrages du dominicain Noël Alexandre († 1724) [3], et ceux du célèbre Muratori († 1750) n'ont-ils pas été menacés du même sort? Et, sans remonter aussi haut, le catholicisme n'est-il pas attaqué, de nos jours même, en Allemagne de tous les côtés à la fois : sur le terrain de la dogmatique par Blau († 1798) [4], qui nia l'infaillibilité de l'Église; par Muth († 1821) [5], par Hirscher [6], qui opposa la religion de l'Évangile au système scolastique du catholicisme; par Hermès († 1831) [7], qui essaya de donner la démonstration logique pour base à la théologie catholique et qui entreprit de la concilier avec la philosophie critique; — sur celui de l'exégèse par Wecklein [8], par Jahn († 1816), qui adopta les principes d'Ernesti et avança des propositions hardies dans son *Introduction à l'Ancien Testament* [9], et surtout

[1] *Mabillon*, Lettre d'Eusèbe romain à Théophile françois, touchant le culte des Saints inconnus, 1698, in-12.

[2] *Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'Église catholique, Paris, 1686, in-12.

[3] *Noël Alexandre*, Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti, Paris., 1714, 8 vol. in-fol.

[4] *Blau*, Kritische Geschichte der kirchl. Unfehlbarkeit, Frankf., 1791, in-8°.

[5] *Muth*, Ueber das Verhältniss des Christ. und der christ. Kirche zur Vernunftreligion, Hadamar, 1818, in-8°.

[6] *Hirscher*, Ueber das Verhältniss des Evangelium zur theol. Scholastik der neuesten Zeit, Tüb., 1823, in-8°.

[7] *Hermès*, Einleitung in die christ.-kathol. Theologie, 2e édit., Münster, 1834; — Christkathol. Dogmatik, Münster, 1834-35, 3 vol. in-8°. — Cf. *Niedner*, Philosophiæ Hermesii explicatio et existimatio, Lips., 1838, in-8°.

[8] *Wecklein*, Momenta præcipua ad liberalior. V. T. interpretationem, Duisb., 1806, in-8°.

[9] *Jahn*, Introductio in libros sacros Veteris Fœderis in compendium redacta, 2e édit., Vienne, 1815, in-8°. — Il y soutient que les livres de Josué et des Juges ont été écrits par David avant la conquête de Jérusalem, que Mardochée est l'auteur du livre d'Esther, que le livre de Job est l'œuvre de Moïse et que le Cantique des cantiques n'est qu'un chant érotique.

par Hug († 1846) et Scholz († 1853) dont les travaux sur le Nouveau Testament se font remarquer par une grande indépendance [1]; — sur celui de la philosophie religieuse par le prêtre éclairé et libéral G. Weiller [2], par Keller († 1827) [3], Bolzano [4], Günther [5]; — sur celui de l'Église, par Carové [6] et Münch [7]. Tous ces écrivains libéraux élèvent la voix pour demander des réformes, qu'ils n'obtiendront pas de la papauté, ils doivent le savoir; aussi est-ce contre l'absolutisme de Rome que se dirigent les plus vives attaques. Déjà dans la seconde moitié du siècle dernier, un parti nombreux, le parti épiscopal, à la tête duquel était Nic. de Hontheim († 1778), s'était énergiquement élevé contre le despotisme de la cour de Rome et avait démandé qu'on renfermât le pouvoir des papes dans de justes bornes [8], c'est-à-dire qu'on ne leur laissât que le droit d'exhortation et de remontrance, que chaque évêque fût indépendant dans son diocèse et que le pouvoir législatif fût attribué aux synodes. Malgré les condamnations du saint-siége, ce parti, dont l'influence se fit sentir jusqu'en Toscane [9], compte toujours en Allemagne beaucoup d'adhérents. Nous citerons seulement F. Baader († 1841), théologien mystique de l'école de Böhme, qui réclamait une organisation démo-

[1] *Hug*, Einleitung in die Schriften des N. T., nouv. édit., Stuttg., 1826, 2 vol. in-8°. — *Scholz*, Geschichte des Textes des N. T., Leipz., 1823, in-8°; — Novum Test. græcè, Leipz., 1830-35, 2 vol. in-8°.

[2] *Weiller*, Der Geist des ältesten Katholicismus, als Grundlage für jeden spätern, Sulzb., 1824, in-8°; — Kleine Schriften, Munich, 1822-23, 2 vol. in-8°.

[3] *Keller*, Katholikon, 4e édit., Aarau, 1840, in-12.

[4] *Bolzano*, Lehrbuch der Religionswissenschaft, Sulzb., 1834, 4 vol. in-8°.

[5] *Günther*, Vorschule zur specul. Theologie, Vienne, 1828; nouv. édit., 1848, in-8°.

[6] *Carové*, Papismus und Humanität, Leipz., 1838, 2 vol. in-8°.

[7] *Münch*, H. Amann, Stuttg., 1836, in-8°.

[8] *J. Febronius*, De statu ecclesiæ et legitimâ potestate rom. pontificis, Bullioni [Francf.], 1770-74, 5 vol. in-4°. — *Von Münch*, Geschichte des Emsen Congresses, Carlsr., 1840, in-8°.

[9] *Potter*, Vie de Scipion de Ricci, Brux., 1825, 2 vol. in-8°.

cratique de l'Église et la substitution des conciles au pape [1]; Werkmeister († 1823), qui voulait réduire l'évêque de Rome au rôle de simple surveillant de l'Église [2], et qui, dans son *Annuaire théologique*, osa examiner, à un point de vue très-libéral, la dogmatique, la liturgie et la discipline de l'Église romaine [3]; J.-H. de Wessenberg, qui marcha dans la même voie, toutefois avec une tendance moins critique [4] qu'Ellendorf, lequel ne s'est pas borné à combattre la primauté du pape, mais a posé résolument la question du séjour de saint Pierre à Rome et, dans son amour de la vérité, l'a résolue négativement [5]. A ces noms, nous pourrions en ajouter plusieurs autres, car la lutte continue avec une grande vivacité principalement dans les journaux religieux [6], et elle s'est étendue jusqu'à l'Italie, où, sous nos yeux, le Père Passaglia, par exemple, ose s'élever contre le pouvoir temporel [7]; mais nous croyons remarquer des symptômes plus caractéristiques, s'il se peut, de l'état de l'opinion des Catholiques allemands dans ces pétitions, renouvelées plus d'une fois et signées même par des prêtres, pour demander l'abolition du célibat du clergé [8], comme aussi dans les rapides progrès de l'Église catholique allemande fondée par Ronge en 1844, progrès qui eussent été plus rapides encore, si les dissidents avaient eu à leur tête des

[1] *Baader*, Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunl. einer Emancipation des Katholicismus von der röm. Dictatur, Nüremb., 1839, in-8°.
[2] *Werkmeister*, Thomas Freykirch oder freimüthige Untersuchung über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirchen, Frankf., 1792, in-8°.
[3] *Werkmeister*, Jahrsschriften für Theologie, Ulm, 1806-30, 6 vol. in-8°.
[4] *Wessenberg*, Die grossen Kirchenversammlungen des XV und XVI Jahrhund. in Beziehung auf Kirchenverbesserung, Constanz, 1840, 4 vol. in-8°.
[5] *Ellendorf*, Der Primat der römischen Päpste, Darmstadt, 1841-46, 2 vol. in-8°.
[6] Voy., entre autres, ceux de *Benkert*, *Weis*, *Kerz*, *Pflanz*, *Lerchenmüller*, *Sengler*, etc., etc.
[7] *Passaglia*, Pour la cause italienne, trad. en franç., Paris, 1861, in-8°.
[8] Voy. Allgem. Kirch. Zeitung, an. 1828, n°s 70, 103; an. 1831, n°s 70, 124, 174, 181, 198; an. 1832, n°s 3, 147, etc.

hommes plus capables et plus énergiques, et surtout si cette Église n'avait pas commis la même faute que l'Église protestante française au XVI[e] siècle, en s'alliant avec un parti politique [1]. La même imprudence peut être reprochée à l'Église catholique de France, surtout depuis la Restauration; elle s'est tellement occupée de politique qu'il ne lui est plus guère resté de temps pour se livrer à des études qui auraient enrichi la science théologique et qui n'auraient pas soulevé contre elle des haines aussi vives. Mais n'en sera-t-il pas ainsi tant que le catholicisme aura la prétention d'imposer une foi aveugle? Si une pareille prétention peut être admise par la superstition et l'ignorance, aujourd'hui les lumières sont trop généralement répandues pour que les Catholiques renoncent longtemps encore à l'usage de leur raison et se contentent de répéter des formules incompréhensibles. Or, que le libre examen triomphe, et l'unité purement extérieure de l'Église romaine s'évanouira en un instant.

§ 113.

Église grecque.

Heineccius, Abbild. der ältern und neuern griechischen Kirche, Leipz., 1711, in-4°.— *Kist*, De ecclesiâ græcâ, divinæ Providentiæ teste, Lugd., 1831, in-8°.— *Thiersch*, Essai sur l'état actuel de la Grèce, Leipz., 1833, 2 vol. in-8°. — *Wenger*, Beiträge zur Kenntniss des gegenwärt. Geistes und Zustandes der griechischen Kirche, Berlin, 1839, in-8°.

Courbée sous un despotisme abrutissant, l'Église grecque ne fit que déchoir depuis la prise de Constantinople par les

[1] *Bauer*, Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutsch-kathol. Kirche, Meissen, 1845, in-8°.

Turcs, le 29 mai 1453. A très-peu près, la dogmatique est restée jusqu'à ce jour telle que l'avait formulée Jean Damascène. Les efforts, tantôt secrets, tantôt patents, de l'Église romaine pour mettre un terme au schisme, se poursuivirent dans cette période, mais sans succès, parce que Rome ne visait pas à une union fondée sur des concessions réciproques et exigeait une soumission absolue. Les tentatives de Léo Allatius († 1669), le plus savant promoteur de la réunion [1], restèrent aussi infructueuses que celles du maronite Abraham Ecchellensis († 1664) [2]. De leur côté, les Protestants, qui ont toujours tenu l'Église grecque en haute estime, cherchèrent de bonne heure à l'intéresser à leur cause. Dès 1559, Mélanchthon entra en correspondance avec le patriarche de Constantinople. Quelques années plus tard, en 1574, de nouvelles relations s'établirent entre les théologiens de Tübingue et le patriarche Jérémie, mais sans aboutir à aucun résultat [3]. En 1625, Cyrille Lukaris († 1638) envoya en Allemagne une profession de foi, où il avait habilement dissimulé les différences assez notables qui existent entre l'Église grecque et l'Église protestante, et, quelque temps après, devenu patriarche de Constantinople, il voulut introduire le calvinisme dans son diocèse; mais la confession de foi qu'il avait dressée dans un sens tout à fait protestant [4], fut rejetée par le synode de Constantinople en 1639, par celui de Jassy en 1642 et par celui de Bethléem en 1672. C'est à l'occasion du synode de Jassy

[1] *Léo Allatius*, De Eccles. Occidentalis atque Orientalis perpetuâ consensione, Col., 1648, in-4°.

[2] *A. Ecchellensis*, Concordia nationum christ. per Asiam, Africam et Europam in fidei cathol. dogmatibus indicata, 1665, in-8°.

[3] Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchæ Constantinop. D. Hieremiæ, Wirt., 1584, in-fol.

[4] *Aymon*, Monumens authentiques de la religion des Grecs, La Haye, 1708, in-4°.

que Pierre Mogilas, métropolitain de Kief, publia une Confession de foi [1], qui fut approuvée par les patriarches orientaux, en 1643, et sanctionnée de nouveau par le synode de Bethléem. Malgré sa couleur polémique, cette confession de foi se distingue par la simplicité des définitions et des formules.

L'Église grecque ne diffère aujourd'hui de l'Église romaine que sur un seul dogme, la procession du Saint-Esprit. L'une et l'autre admettent l'Écriture et la tradition comme sources de la foi chrétienne, l'infaillibilité de l'Église visible (mais non pas du pape, dont la première combat aussi la suprématie), la doctrine sémipélagienne du péché originel et de la grâce (hormis la théorie scolastique des œuvres surérogatoires), la transsubstantiation, la doctrine des sept sacrements, le purgatoire (bien que dans un sens très-différent), l'invocation des saints, les prières pour les morts, l'adoration des images (avec cette différence pourtant que les Grecs ne souffrent dans leurs églises que des images peintes). L'Église grecque se distingue d'ailleurs par certains rites qu'elle a conservés, tels que la triple immersion dans le baptême, la communion sous les deux espèces, la communion des enfants, la fidèle observation des préceptes noachiques. Comme l'Église des premiers siècles, elle permet aux prêtres, à l'exception des évêques et des moines, de se marier, mais une seule fois et avec une fille vierge, et elle continue aussi à observer les canons qui autorisent le divorce pour cause d'adultère [2]. Au reste, pour les Grecs comme pour les Catholiques, la religion ne consiste guère que dans la pratique de certains actes extérieurs.

[1] Confessio Ecclesiæ græcæ orthodoxæ à P. Mogilâ composita, Lips., 1695, in-8°; Wratisl., 1751, in-8°.

[2] *Haupt*, Tabellarischer Abriss der vorzüglichsten Religionem und Religionsparteien, Tabel. V.

§ 114.

Église russe.

Stourdza, Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe, Stuttg., 1816, in-8°. — *Schmitt*, Die morgenl. griechisch-russische Kirche, oder Darstellung ihres Ursprungs, ihrer Lehren, etc., Mainz, 1826, in-8°. — *Murawieff*, Hist. of the church of Russia, transl. by *Blakmore*, Oxf., 1842, in-8°.

Depuis qu'elle a reconquis son autonomie, la Grèce a fondé une université à Athènes et dans cette université une chaire de théologie. Il est donc à espérer que son clergé finira par prendre part au mouvement scientifique du monde moderne, mais jusqu'à ce que cela arrive, on doit reconnaître que toute la vie religieuse de l'Église grecque se concentre dans l'Église russe, indépendante depuis 1589. Malheureusement cette dernière Église tient à l'État par des liens trop étroits pour qu'il lui soit permis de se développer librement. On remarque pourtant en elle des traces assez nombreuses d'un progrès intellectuel et d'une activité remarquable de l'esprit religieux. Au nombre des écrivains dogmatistes qui lui font honneur, nous citerons Théophane Prokopowitsch († 1736), archevêque de Novogorod, qui le premier réduisit en système ses croyances [1], et qui fit de la théologie morale une science distincte; Platon († 1812), métropolitain de Moscou, qui composa en russe, dans un style clair et simple, mais avec peu de méthode, un abrégé de la dogmatique de son Église [2] à l'usage du grand-duc Paul Pétrowitsch ; Théophylacte, archimandrite de Moscou, et Macaire, recteur de l'académie ecclésiastique

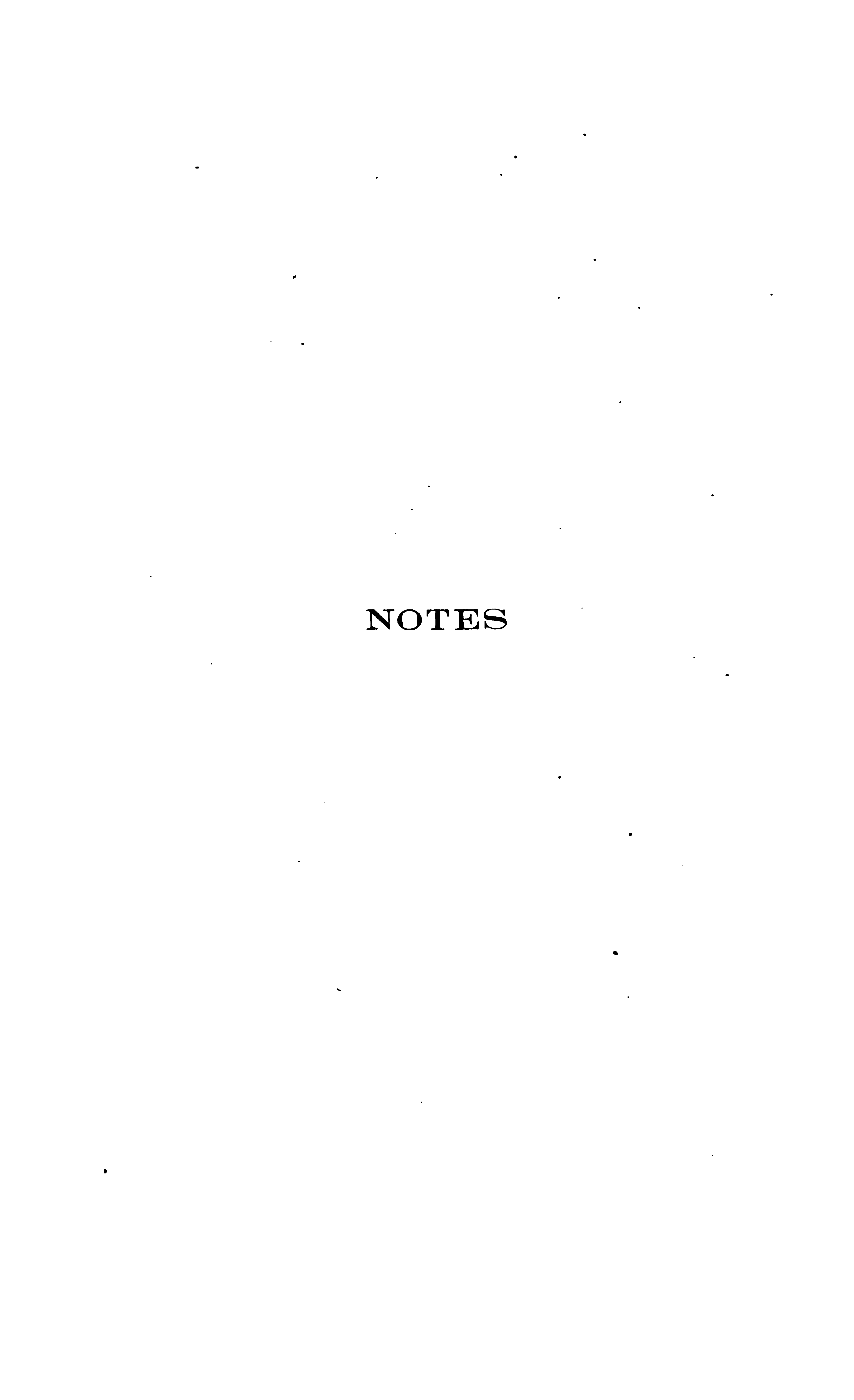
[1] *Prokopowitsch*, Christiana theologia orthodoxa, Regiom., 1743, 5 vol. in-8°.
[2] *Platon*, Rechtgläubige Lehre, Riga, 1770, in-8°.

de Saint-Pétersbourg, à qui l'on doit de très-bons manuels de dogmatique [1].

Cependant c'est surtout chez les dissidents, chez les Raskolniks, comme on les nomme, que se manifeste avec énergie le sentiment religieux. Ils se séparèrent de l'Église dominante au sujet de la révision de la Bible et des livres liturgiques entreprise, en 1654, par le patriarche Nikon, sur l'ordre d'Alexis Michaïlowitsch. Les Raskolniks, qui s'appellent eux-mêmes Starovertsis ou vieux croyants, refusèrent obstinément d'admettre les corrections du patriarche, qu'ils accusèrent d'avoir corrompu la liturgie, et le schisme se consomma d'une manière éclatante. Le czar Pierre voulut les forcer à rentrer dans l'Église orthodoxe, mais les persécutions violentes qu'on exerça contre eux ne servirent qu'à exalter leur fanatisme. Aujourd'hui ils jouissent de la liberté de conscience, et ce sont des gens paisibles et laborieux. Ils sont divisés en plusieurs partis, dont les plus importants sont ceux des Malakanis (buveurs de lait) et des Doukhobortsis (combattant par l'Esprit). Les premiers, que l'on pourrait regarder comme les Quakers de la Russie, s'éloignent sur peu de points de l'orthodoxie et se font remarquer par des mœurs d'une grande pureté. Ils prennent l'Évangile à la lettre et professent par conséquent le chiliasme et la communauté des biens. Les Doukhobortsis présentent dans leurs doctrines de plus nombreuses analogies avec les anciennes hérésies. Ils enseignent la Trinité ; mais pour eux, le Père est la lumière ; le Fils, la vie ; le Saint-Esprit, la paix. Le Père se manifeste dans l'homme par la mémoire, le Fils par la raison, le Saint-Esprit par la volonté. Ils croient à la préexistence des âmes et à une première chute,

[1] *Théophylacte*, Dogmata christianæ orthodoxæ religionis, Mosq., 1773, in-8°. — *Macaire*, Théologie dogmatique orthodoxe, trad. en franç., Paris, 1860, 2 vol. in-8°.

en punition de laquelle l'âme pécheresse fut enfermée dans un corps. C'est ainsi qu'Adam parut sur la terre avec un vague souvenir d'un monde supérieur, une raison obscurcie, une volonté rebelle. Il ne put résister à la tentation et pécha de nouveau. Son péché n'est point imputé à ses descendants. La propension de l'âme au mal a sa racine dans la première chute. Le monde doit lui servir de lieu de purification, et si elle fait un bon usage de son libre arbitre, elle obtiendra la rémission du péché qu'elle a commis dans son existence antérieure en s'aimant soi-même plus que Dieu. C'est pour la guider et la soutenir dans cette épreuve que Jésus-Christ, qui est Fils de Dieu et Dieu lui-même, s'est incarné. Ses enseignements sont consignés dans l'Écriture, mais sous des symboles mystérieux qu'il n'est donné qu'aux Doukhobortsis de pénétrer.



NOTES

NOTE A

Règles de foi.

Nous disons que les règles de foi variaient selon les temps et les lieux, qu'elles n'avaient rien de précis dans leur forme et qu'elles étaient plus ou moins développées en proportion du nombre des hérésies auxquelles on les opposait. Quelques historiens des dogmes établissent une différence entre les règles de foi et les symboles; pour nous, nous ne pouvons en apercevoir d'autre que le nom. Les unes comme les autres se sont formées graduellement et librement; les unes comme les autres formulent les mêmes vérités fondamentales du christianisme; les unes comme les autres servaient de signe de ralliement aux membres d'une église, ainsi que l'indique le nom de symbole, emprunté aux mystères du paganisme; les unes comme les autres enfin étaient tirées de la tradition. Voici trois des plus anciennes règles de foi que l'on connaisse. La première se rencontre dans un traité de Tertullien : c'est la plus courte et la plus simple; la seconde, rapportée par Irénée, est déjà plus explicite : on voit clairement qu'elle est dirigée contre les Gnostiques; la troisième, encore plus étendue et plus subtile, nous a été conservée par Origène.

I. — RÈGLE DE FOI D'APRÈS TERTULLIEN, *De velandis virginibus, cap.* 1.

Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Mariâ, crucifixum sub Pontio Pilato, tertiâ die resuscitatum a mortuis, receptum in cœlis, seden-

tem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem.

Tertullien donne deux autres règles de foi (*Advers. Prax.*, *c.* 2 et *De præscript. hæret.*, *c.* 13) plus développées et dirigées contre les Gnostiques.

II. — Règle de foi d'après Irénée, *Adv. hæres.*, *lib. I*, *c.* 10.

Etenim Ecclesia, tametsi per universum orbem usque ad extremos terræ fines dispersa, fidem eam ab Apostolis eorumque discipulis acceptam, quæ est in unum Deum Patrem omnipotentem, qui fecit cœlum et terram, et mare et omnia quæ in eis sunt : et in unum Jesum Christum Filium Dei, nostræ salutis causâ incarnatum, et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas Dei dispensationes et adventus prædicavit, et ortum ex virgine, et passionem, et resurrectionem a mortuis, et cum carne in cœlos ascensum dilecti Domini nostri Jesu Christi, et e cœlo in gloriâ Patris adventum ipsius ad instauranda omnia, et a morte ad vitam revocandam omnem mortalium omnium carnem, ut Christo Jesu Domino nostro et Deo et Salvatori et Regi, de benignâ Patris invisibilis voluntate, omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et inferorum, et omnis lingua ei confiteatur, atque ipse justam de omnibus sententiam ferat, spiritualia videlicet nequitiæ, et angelos transgressores, quique perfidè defecerant, impiosque item homines, et injustos et flagitiosos, et blasphemos in ignem æternum mittens, justis contra et pietate præditis, quique ipsius præcepta servaverunt, atque in ipsius charitate, partim jam inde ab initio, partim ex pœnitentiâ persisterunt, vitam donet, atque incorruptibilitatem largiatur, gloriamque sempiternam afferat.

(*Trad. latine de* Billius).

III. — Règle de foi d'après Origène, *De principiis*, in *Operum ejus T. I*, *p.* 47.

Species eorum quæ per prædicationem apostolicam manifestè traduntur, istæ sunt. Primò, quòd unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique, cùm nihil esset, esse fecit universa, Deus a primâ creaturâ et conditione mundi, omnium justorum Deus, Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noe, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, duodecim patriarcharum, Mosis et prophetarum : et quòd hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum, primò quidem vocaturum Israel, secundò verò etiam gentes post perfidiam populi Israel.

Hic Deus justus et bonus, pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas, et Evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est, et Veteris et Novi Testamenti.

Tum deinde quia Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui, cùm in omnium conditione Patri ministrasset : per ipsum enim omnia facta sunt : novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, incarnatus est cùm Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. Corpus assumsit nostro corpore simile, eo solo differens, quòd natum ex virgine et Spiritu Sancto est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, verè mortuus : verè enim a mortuis resurrexit, et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore et dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non jam manifestè discernitur, utrùm natus an innatus vel Filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne : sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de Sacrâ Scripturâ et sagaci perquisitione investiganda. Sanè quòd iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius verò in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissimè in ecclesiis prædicatur.

Post hæc jam quòd anima substantiam vitamque habens propriam, cùm ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitæ æternæ ac beatitudinis hæreditate potitura, si hoc ei sua gesta præstiterint, sive igni æterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit : sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cùm corpus hoc quod nunc in corruptione seminatur, surget et incorruptione, et quod seminatur in ignominiâ, surget in gloriâ. Est et illud definitum in ecclesiasticâ prædicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversùs diabolum et angelos ejus, contrariasque virtutes, ex eo, quòd illi peccatis eam onerare contendant, nos verò si rectè consultèque vivamus, ab hujus modi onere nos exuere conemur. Undè et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquæ virtutes ad peccatum, et aliæ juvare ad salutem : non tamen necessitate cogimur vel agere rectè vel malè, quod fieri arbitrantur hi qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solùm eorum, quæ extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quæ in nostrâ sunt posita potestate. De animâ verò utrùm ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an verò aliud habeat ini-

tium : et hoc ipsum si genitum est, aut non genitum, vel certè si extrinsecus corpori induitur, nec ne : non satis manifestâ prædicatione distinguitur.

De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica prædicatio docuit, quoniam sunt quidem hæc, quæ autem sint, aut quomodo sint, non satis clarè exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quòd angelus fuerit iste diabolus, et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.

Est præterea et illud in ecclesiasticâ prædicatione, quòd mundus iste factus sit, et a certo tempore cœperit, et sit pro ipsâ sui corruptione solvendus : quid tamen antè hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiasticâ prædicatione sermo profertur, etc., etc.

NOTE B

Gnose alexandrine.

La gnose alexandrine, fondée sur la πίστις ou la doctrine de l'Église, ne touchait pas, en général, aux dogmes essentiels; elle donnait seulement une explication allégorique de certaines doctrines, et n'avait rien de commun avec le mystère qu'à dater de la fin du IIe siècle, à l'exemple des philosophes grecs et des chefs de l'École juive d'Alexandrie (*Philon*, Opera, édit. Mangey, T. I, p. 146, 174), on commença à garder dans l'Église chrétienne, avec les catéchumènes et les infidèles, sur certains rites et certaines formules, comme le symbole et l'oraison dominicale. Or, ces formules étant contenues dans des livres connus même des païens, le mystère ne s'étendait réellement qu'aux rites. Ce sont les Jésuites qui, les premiers, ont voulu trouver dans la *disciplina arcani* une tradition secrète sur le dogme de la transsubstantiation et sur d'autres dogmes, dont aucune trace n'existe ni dans l'Écriture ni dans la tradition de la primitive Église. Voyez sur ce sujet *Schelstrate*, De disciplinâ arcani, Romæ, 1685, in-4°; — *Tentzel*, Diss. de disc. arc., dans ses Exercitat. selectæ, Lips., 1692, in-4°; — *Fromann*, De disc. arc., Ienæ, 1833, in-8°; — *Toklot*, De arcani discipl., Colon., 1835, in-8°; — *Rothe*, De disc. arcani, Heidelberg, 1841, in-8°.

NOTE C

Vulgate.

Le concile ordonna en même temps de faire une édition plus exacte de cette traduction. Le pape établit donc une commission chargée de la révision du texte, mais le travail trainant en longueur, Sixte V impatienté l'entreprit lui-même. Son édition parut à Rome, en 1590, en 3 vol. in-fol., accompagnée d'une bulle qui défendait d'y rien changer à l'avenir, ce qui n'empêcha pas Clément VIII de supprimer toute l'édition comme par trop fautive, et d'en publier une autre plus conforme au texte grec vulgaire. Cette preuve de l'infaillibilité papale divertit beaucoup les Protestants. — Voyez *James*, Bellum papale, Lond., 1600, in-4°.

NOTE D

Sources de l'histoire des dogmes.

Nous ne pouvons, on le comprend, indiquer ici que les principales de ces sources.

A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol. kathol. Kirche, Breslau, 1842, in-8°.

C.-W.-F. Walch, Bibliotheca symbolica vetus, Lemgov., 1770, in-8°.

C.-A. Hase, Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ, Lips., 1846, in-8°.

J.-C.-W. Augusti, Corpus librorum symbolicorum, qui in Ecclesià Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, Elberf., 1828, in-8°.

H.-A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips., 1840, in-8°.

Danz, Libri symbolici ecclesiæ romano-catholicæ, Wimar., 1835, in-8°.

Canones et decreta concilii Tridentini, Lips., 1853, in-8°.

E.-J. Kimmel, Libri symbolici Ecclesiæ orientalis, Ienæ, 1843, in-8°; avec un appendice par *Weissenborn*, 1849.

Conciliorum omnium collectio regia, Paris., 1644, 37 vol. in-fol.

Labbe et *Cossart*, Sacrosancta concilia, Paris., 1672, 18 vol. in-fol., avec un vol. supplém. par *Baluze*, Paris, 1683, in-fol.

Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima, Paris., 1715, 12 vol. in-fol.

Coleti, Sacrosancta concilia, Venet., 1728 et suiv., 23 vol. in-fol., avec 6 vol. de suppl. par *Mansi*, Luccæ, 1748, in-fol.

J.-D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. et Venet., 1759 et suiv., 31 vol. in-fol.

Codex Theodosianus, éd. Ritter, Lips., 1736, in-fol.

Codex Justinianus, éd. Spangenberg, Gott., 1797, in-fol.

E. Baluze, Collectio capitularium regum Francorum, Paris., 1780, 2 vol. in-fol.

Corpus juris canonici, éd. Richter, Lips., 1839, 2 vol. in-4°.

Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des xvi Iahrhunderts, Weimar, 1846, in-4°.

Pontificum romanorum Epistolæ genuinæ, éd. Schönemann, Gott., 1796, in-8°, T. I.

Bullarium romanum, Luxemb., 1727 et suiv., 19 vol. in-fol.

Bullarum, privilegiorum et diplomatum rom. pontif. amplissima collectio, Romæ, 1739-44, 28 vol. in-fol.

Assemanni, Codex liturgicus Ecclesiæ universæ, Romæ, 1749-66, 13 vol. in-4°.

E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris , 1716, 2 vol. in-8°.

Muratori, Liturgia romana vetus, Venet., 1748, 2 vol. in-fol.

Volbeding, Thesaurus commentationum selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium, Lips., 1848, 2 vol. in-8°.

F.-S. Mone, Lateinische und griechische Messen aus dem II bis VI Iahrhund., Frankf., 1849, in-4°.

Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Iahrhunderten der Kirche, Altona, 1816-22, 4 vol. in 8°.

H.-A. Daniel, Thesaurus hymnologicus, Lips., 1856, T. V.

Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticæ, ex angl. lat. redditæ, Halæ, 1724-38, 11 vol. in-4°.

Pelliccia, De christ. ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politiâ, Neapol., 1777, 3 vol. in-8°, trad. en allem. et augm. par *Binterim*, sous ce titre : Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ.-katholischen Kirche, etc., Mainz, 1825-41, 7 vol. in-8°.

Augusti, Denkwürdighkeiten aus der christlichen Archæologie, Leipz., 1817-31, 12 vol. in-8°.

Quant aux sources particulières, elles sont mentionnées dans le cours de l'ouvrage.

Note E

Méthodes d'interprétation des rabbins.

Les Pharisiens ne se contentaient pas de l'interprétation allégorique, qui laissait pourtant un champ assez vaste à leur imagination; ils employaient encore l'interprétation mystique, qui consistait en de véritables jeux de mots Le plus souvent ils avaient recours à la *gamatria*. On sait qu'en hébreu les nombres s'expriment par des lettres, comme en grec. Ils calculaient donc la somme donnée par les lettres d'un mot et remplaçaient ce mot par le chiffre de cette somme. C'est ainsi que dans l'Apocalypse (XIII, 18), le nom de Néron se cache sous le chiffre 666. Ou bien ils substituaient au mot un autre mot d'une valeur numérique égale. Par exemple, il est dit dans les Nombres (XII, 1) que Moïse épousa une éthiopienne. Or il répugnait aux rabbins de croire que leur grand législateur avait pris une négresse pour femme. Ils eurent donc recours à la gamatria. Le mot כּוּשִׁית, éthiopienne, donne la somme de 736. L'expression יְפַת מַרְאֶה, *belle de visage*, fournit un nombre équivalent, et c'est ainsi que d'une négresse ils réussirent à faire une belle femme. Cette manière si commode de trouver ce qu'on veut dans la Bible fut adoptée par quelques Pères de l'Église (Voyez l'Épître de Barnabas, dans les Patres apostoloci de *Cotelier*, T. I, p. 28, et *Clément d'Alexandrie*, Stromata, lib. VI, c. 11).

La forme d'interprétation appelée *notarikon* n'est pas moins curieuse. Elle consiste à prendre isolément les lettres d'un mot et à considérer chacune de ces lettres comme l'initiale d'un autre mot. C'est par ce moyen que les rabbins réussirent à prouver que l'âme du Messie a animé Adam et David. En effet, le mot hébreu אָדָם se compose de trois consonnes qui donnent les initiales de ces trois noms propres.

Une troisième espèce d'interprétation mystique, l'*athbasch*, moins usitée que les deux autres, consistait à intervertir l'ordre de l'alphabet hébreu et à remplacer dans un mot l'aleph par le thau, le beth par le scin, le guimel par le resch, etc. C'est de cette manière que les rabbins avaient trouvé le roi de Babylone, בָּבֶל, dans ce roi de Sésac, שֵׁשַׁךְ, dont il est parlé dans Jérémie XXV, 26.

Note F

Symbole de Nycée.

Walch, Biblioth. symbol. vetus, Lemgo, 1770, in-8°, p. 75.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός· Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, ἢ τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία.

Note G

Symbole nicæno-constantinopolitain.

Mansi, Concil., T. III, p. 521.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ

ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρί καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

NOTE H

Hypostase et substance.

Les Alexandrins tenaient les mots hypostase (ὑπόστασις) et nature (φύσις) pour synonymes d'essence ou substance (οὐσία) et les employaient indifféremment l'un pour l'autre. Les Orientaux, depuis *Basile* (Epist. LXXVIII), distinguaient, au contraire, l'hypostase de la substance, comme l'individu du genre, et regardaient le mot substance (οὐσία) comme synonyme de nature (φύσις). Ainsi, pour eux, le mot homme exprime l'οὐσία ou la nature humaine, tandis que le mot Paul exprime l'ὑπόστασις ou l'individu. Ils réservaient donc le mot οὐσία pour exprimer ce qui est commun aux trois personnes de la Trinité, comme éternité, bonté, etc., et celui d'ὑπόστασις pour ce qui est propre à chacune d'elles, comme Père, Fils, etc. Ils n'admettaient par conséquent ni trois substances ni une seule hypostase, mais une seule substance et trois hypostases. Les Occidentaux, au contraire, qui traduisaient ὑπόστασις et οὐσία par *substantia*, parlaient sans scrupule d'une hypostase et de trois personnes.

Note I

Symbole de Chalcédoine.

Mansi, Concil., T. VII, p. 116.

Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Υἱὸν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν, Κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων (variante : ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως. ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον, ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν, καὶ μονογενῆ. Θεὸν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Note K

Symbole de Constantinople ou du Trulle.

Mansi, Concil., T. XI, p. 638.

Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων

διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί· ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ αντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον [ἀντίπαλον], μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.

NOTE L

Symbole d'Athanase.

S. Athanasii Opera, T. III, p. 728.

Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit. Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs Sancti. Sed Patris et Filii et Spiritûs Sancti una est divinitas, æqualis gloria, et coæterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus : sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii sunt, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. Quia sicut sigillatim unamquamque personam Deum aut Dominum confiteri christianâ veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholicâ religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres ; unus Filius, non tres Filii ; unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti. Et in hâc Trinitate nihil

prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. Sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus ex substantiâ Patris ante secula genitus, homo ex substantiâ matris in sæculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo, ex animâ rationali et humanâ carne subsistens. Æqualis Patri secundùm divinitatem, minor Patre secundùm humanitatem. Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiarum, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostrâ, descendit ad inferos, tertiâ die resurrexit a mortuis, ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Patris omnipotentis, inde venturus judicare vivos et mortuos. Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam ; qui verò mala, in ignem æternum. Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

Le symbole *Quicumque* ou d'Athanase ne remonte pas au-delà du vᵉ siècle, et la preuve irréfutable de cette assertion, c'est qu'il formule la doctrine de la Trinité telle qu'elle était admise au vᵉ siècle, avec les définitions et les explications d'Augustin. Il a donc été composé au plus tôt dans la seconde moitié du vᵉ siècle par un théologien latin familiarisé avec les écrits de l'évêque d'Hippone, dont il rapporte textuellement des propositions. L'opinion la plus probable est qu'il a eu pour auteur Vigile, évêque de Tapsus en Afrique. C'est dans le viiᵉ siècle seulement qu'il obtint dans l'Église, avec le symbole apostolique et celui de Nicée, l'autorité de symbole œcuménique (Voy. *Waterland*, Critical history of the Athanasian creed, Camb., 1728, in-8°. — *P. Quesnel*, Diss. XIV in Leonis Magni opera, p. 386 et suiv., dans son édit. des Œuvres de Léon le Grand, Lyon, 1700, 2 tom. in-fol.)

Note M

Symbole des Apôtres.

Dans sa forme actuelle, ce symbole ne peut pas évidemment remonter au delà du IVe siècle. L'Église romaine prétend qu'il a été composé par les apôtres eux-mêmes, qui l'auraient rédigé en commun avant que de se séparer pour aller prêcher l'Évangile aux nations; mais c'est là une légende qui n'a pas d'autre fondement historique qu'un écrit faussement attribué à saint Ambroise. Répétée par Rufin et acceptée non-seulement par l'annaliste Baronius, mais par les centuriateurs de Magdebourg, qui ne tinrent aucun compte des critiques du savant Laurentius Valla, cette fable a conservé jusqu'à ces derniers temps dans l'Église catholique et dans l'Église protestante l'autorité du fait historique le mieux constaté. La critique moderne fait valoir contre l'authenticité de ce symbole : 1° Le silence absolu gardé par l'auteur des Actes des Apôtres et par les écrivains chrétiens des trois premiers siècles sur ce prétendu travail des disciples immédiats de Jésus; — 2° la différence frappante qu'on remarque entre la forme de ce symbole et la manière dont les apôtres exposent les points essentiels de la doctrine chrétienne; — 3° l'impossibilité que le concile de Nicée n'y eût pas fait la moindre allusion lorsqu'il dressa sa profession de foi; — 4° enfin l'impossibilité plus frappante encore qu'il y eût eu dans l'Église primitive tant de règles de foi différentes, si les apôtres avaient laissé un symbole, que toutes les communautés chrétiennes auraient adopté sans aucun doute et qui serait devenu l'unique règle de la foi. S'appuyant sur ces raisons qui sembleront convaincantes aux esprits dégagés de préjugés, la critique admet donc aujourd'hui que le soi-disant symbole des Apôtres s'est développé successivement pendant la lutte des Orthodoxes contre les hérétiques sur le terrain commun à toutes les règles de foi des églises primitives, c'est-à-dire sur la formule du baptême et la tradition orale. Rien de plus facile, en effet, que de le suivre dans son développement à la clarté de l'histoire des dogmes. Ainsi l'article de la *communion des saints*, qui ne se rencontre dans aucune règle de foi ni dans aucun symbole avant Augustin, date évidemment de la controverse contre les Donatistes. Celui de la *rémission des péchés* et celui de la *descente aux enfers* doivent très-vraisemblablement leur origine à la

querelle de l'apollinarisme. Voy. *Pearson*, Exposition of the creed, Lond., 1723, in-fol. — *Basnage*, Exercitationes historico-criticæ, Ultraject., 1717, in-4°, ad annum 44, n° 17. — *Neander*, Kirchengeschichte, T. I, P. II, p. 525. — *Rudelbach*, Die Bedeutung des apostolischen Symbolums, Leipz., 1844, in-8°. — *Stockmeier*, Ueber Entstehung des apostol. Symbolums, Zurich, 1846, in-8°.

TABLE.

Pages

INTRODUCTION.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES. — **Première Période.** *Depuis J.-C. jusqu'au concile de Nicée.*

Deuxième Période. *Depuis le concile de Nicée jusqu'à la séparation violente des deux Églises d'Orient et d'Occident.*

Troisième Période. *Depuis le schisme d'Orient jusqu'à la Réformation.*

Quatrième Période. *Depuis la Réforme jusqu'à nos jours.*

FIN DE LA TABLE DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Saint-Denis. — Typographie de A. Moulin.

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

PAR

M. EUGÈNE HAAG

2e PARTIE

HISTOIRE SPÉCIALE

PARIS

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE, MÊME MAISON

1862

SECONDE PARTIE.

HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

AVANT-PROPOS.

L'histoire particulière des dogmes, de même que leur histoire générale, a son fondement dans l'Écriture sainte et la tradition; mais elle laisse généralement à la théologie biblique l'exposition détaillée des doctrines renfermées dans la Bible[1] et se contente de faire connaître par quelle série de développements chaque dogme a passé depuis que l'Église a été abandonnée à elle-même, c'est-à-dire qu'elle prend son point de départ dans la tradition pour suivre les évolutions de la pensée chrétienne à travers les âges. Elle a donc pour objet d'exposer les opinions diverses, quelquefois étranges, souvent contradictoires, des théologiens chrétiens les plus

[1] Parmi les meilleurs ouvrages sur la théologie biblique, on peut citer : *Zachariä*, Biblische Theologie, Gött., 1771-74, 4 part. in-8°, continuée par *Volborth*, 1786; — *Ammon*, Entwurf einer reinen biblischen Theologie, nouv. édit., Erl., 1801-2, 3 vol. in-8°; — *Bauer*, Theologie des Alten Testaments, Leipz., 1796, in-8°, Biblische Theologie des N. T., Leipz., 1800-2, 4 vol. in-8°, et Breviarium theologiæ biblicæ, Lips., 1803, in-8°; — *Kaiser*, Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus, Erl., 1813-14, 2 part. en 4 vol. in-8°; — *De Wette*, Biblische Dogmatik des A. und N. Test., nouv. édit., 1818, in-8°; — *Baumgarten-Crusius*, Grundzüge der biblischen Theologie, Iena, 1828, in-8°.

renommés, et les décisions de l'Église sur les articles de foi du christianisme. Or ces articles de foi, quelque nombreux qu'ils soient, peuvent se ranger sous ces cinq titres :

1° Théologie proprement dite, comprenant les dogmes de Dieu et de ses attributs, de la Trinité, de la création du monde, de la Providence, et, comme appendice, l'anthropogonie, l'angélologie et la démonologie ;

2° Anthropologie théologique ou théorie dogmatique de l'homme, embrassant la théorie de l'image de Dieu ou de l'état d'innocence, la chute et le péché originel ;

3° Christologie et Sotériologie ou théorie du Christ rédempteur, à laquelle se rattachent les dogmes de la personne du Christ ou de l'union des deux natures, de l'état d'abaissement et d'exaltation, de l'œuvre du Sauveur et de ses mérites, de la justification, de la rémission des péchés et de la sanctification, de la prédestination et de la grâce, en un mot, tout ce qui touche aux rapports du Fils de Dieu avec l'homme pécheur ;

4° Charitologie ou théorie de l'Église et des moyens de salut ou des Sacrements ;

5° Eschatologie ou théorie de l'état de l'homme après la mort, c'est-à-dire la mort et l'immortalité, le purgatoire, la résurrection, le jugement dernier, le paradis et l'enfer, la fin du monde.

CHAPITRE I.

THÉOLOGIE.

§ 1.

Existence de Dieu.

Ziegler, Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Gottes Daseyn, Gött., 1791, in-8°. — *Berger*, Geschichte der Religionsphilosophie, oder Lehren und Meinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, Berlin, 1800, in-8°. — *Fortlage*, Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Heidelb., 1840, in-8°. — *Fricke*, Nova argumentorum pro Dei existentiâ expositio, Lips., 1846, in-8°.

Toute religion positive suppose l'existence de Dieu ; aussi la Bible n'essaie-t-elle nulle part de la prouver, elle l'admet comme un point de foi. Quelques Pères de l'Église, Arnobe [1] et Origène [2] entre autres, croyaient qu'il est au moins inutile de fournir aucune preuve à l'appui d'une croyance qui est innée en l'homme. Le dernier soutenait même que la raison humaine l'essaierait en vain, parce qu'il lui est impossible de s'élever

[1] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 32-33.
[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 75.

par ses propres forces à la connaissance de l'essence divine[1], et, sur ce point, il était d'accord avec Clément d'Alexandrie[2], aussi bien qu'avec Hilaire de Poitiers[3], qui prétendaient tous deux que Dieu ne peut être connu qu'en tant qu'il se révèle lui-même, parce qu'il n'y a rien ni d'antérieur ni de supérieur à lui dont on puisse le déduire. Ce sentiment n'était pourtant pas unanime, car parmi les docteurs de l'Église, il y en a plusieurs, y compris Clément et Origène eux-mêmes, qui, pour repousser l'accusation d'athéisme lancée contre les Chrétiens par les Païens, essayèrent de donner une démonstration rationnelle de l'existence de l'Être suprême[4]. Les preuves qu'ils firent valoir peuvent se ramener à deux principales : 1° le consentement spontané de tous les peuples, fortifié par l'autorité des sages de tous les siècles et de tous les pays, universalité qui suppose l'existence d'une vérité supérieure à la pensée humaine et lui imposant ses lois ; — 2° l'ordre admirable qui règne dans le monde, la parfaite harmonie de toutes ses parties, ordre et harmonie qui ne peuvent venir d'un hasard aveugle, mais qui

[1] *Origène*, Contra Cels., lib. VII, c. 42 : Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεόν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου· εὑρισκομένου τοῖς ὁμολογοῦσι μετὰ τὸ παρ' αὐτοὺς ποιεῖν, ὅτι δέονται αὐτοῦ, ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνῃ εὔλογον εἶναι ὀφθῆναι, ὡς πέφυκε θεὸς μὲν ἀνθρώπῳ γινώσκεσθαι, ἀνθρώπου δὲ ψυχὴ ἔτι οὖσα ἐν σώματι γινώσκειν τὸν θεόν.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromata, lib. V, c. 10-12.

[3] *Hilaire*, De Trinitate, lib. V, c. 20 : A Deo discendum est quid de Deo intelligendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur. — Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 4.

[4] *Justin*, Apolog. II, c. 6 et seqq — *Théophile*, Ad Autol., lib I, c. 4-7. — *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 4 et seqq. — *Tertullien*, Apol., c. 17; Adv. Marc., lib I, c. 10. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 14. — *Origène*, loc. cit. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 6. — *Minucius Félix*, Octav., c. 17-18, 32. — *Lactance*, De irâ Dei, c. 8-10. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 38. — *Augustin*, Confess., lib. X, c. 6.

supposent une cause intelligente, aussi puissante que sage.

La première de ces preuves, qu'on pourrait appeler la preuve historique, fut empruntée par les Pères aux universaux de Platon. Elle est, en effet, très-forte, le témoignage presque unanime du genre humain en faveur de l'existence de Dieu ne pouvant s'expliquer que par ce que les anciens docteurs de l'Église désignent sous le nom de témoignage de l'âme (testimonium animæ) ou de Logos spermatique (λόγος σπερματικός), c'est-à-dire par la conscience innée d'un Être suprême [1] ; mais elle perd beaucoup de sa valeur pour ceux qui, à la suite de Locke, rejettent la théorie des idées innées. La philosophie moderne objecte aussi que la généralité d'une idée n'est pas une preuve de certitude, et que tout ce qu'on est en droit d'induire du consentement des peuples, c'est que la croyance en Dieu a son fondement dans la nature humaine.

La seconde preuve ou la preuve physico-théologique ou téléologique, a été de tout temps plus populaire, parce que c'est celle que l'on comprend le plus aisément, et comme c'est en même temps celle qui se prête le mieux aux développements oratoires, elle a été employée très-fréquemment par les apologistes depuis saint Paul [2] ; mais elle a aussi été attaquée avec vivacité par les Gnostiques et les Manichéens, qui niaient la sagesse du

[1] *Tertullien*, Apol. c. 17 : Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur ? Vultis ex animæ ipsius testimonio comprobemus? Quæ licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cùm tamen resipiscit ut ex crapulâ, ut ex somno, ut aliquâ valetudine et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : Deus magnus, Deus bonus, et : quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum : Deus videt, et : Deo commendo, et : Deus mihi reddet. O testimonium animæ naturaliter christianæ ! — *Justin*, Apol. II, c. 6 ; Dial. cum Tryph., c. 93.

[2] Rom. I, 20. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 5. — *Clément d'Alexandrie*, Cohort., c. 54. — *Minucius Félix*, Octav., c. 32. — Cf. *Derham*, Physico-Theology, Lond., 1723, in-8°. — *Baumgarten Crusius*, De homine Dei sibi conscio, Ienæ, 1813, in-8°.

Créateur. A l'époque de la Réforme, Socin [1] en fit déjà sentir la faiblesse ou l'insuffisance, et de nos jours, la philosophie critique y a objecté que les faits dont on part étant relatifs ou contingents, la conclusion ne peut être que relative et contingente, ou, en d'autres termes, qu'elle serait autre si les prémisses changeaient, c'est-à-dire si nous voyions les faits sous un autre aspect. Cette preuve ne s'applique d'ailleurs qu'à la contingence de la forme et non à celle de la matière ou de la substance, puisque, pour prouver celle-ci, il faudrait démontrer que la matière est incapable de tendre par elle-même à l'ordre et à l'unité, ce qui est impossible, en sorte que l'argument se réduit à prouver l'existence d'un architecte et non celle d'un Dieu créateur.

Une troisième preuve plus artificielle, la preuve cosmologique, déjà employée par les philosophes païens [2], le fut de nouveau par l'auteur inconnu des Homélies pseudo-clémentines [3], puis, au IVe siècle, par Diodore de Tarse [4]. Elle fut développée plus tard par Jean Damascène [5], Hugues de Saint-Victor [6], Thomas d'Aquin [7], Albert le Grand [8] et Duns Scot [9]; ce dernier la regardait même comme la seule convaincante. Elle repose sur la loi de la causalité. Partant de ce fait constaté par l'expérience, que l'être fini, monde, homme, en un mot

[1] *Socin*, Prælect. theolog., c. 2.

[2] *Aristote*, De mundo, c. 2. — *Cicéron*, De naturâ Deorum, lib. II, c. 9 ; III, c. 12. — Cf. *Pfanner*, Systema theologiæ Gentilium purioris, Basil., 1679, in-4°, c. 2, § 6 et suiv.

[3] Clement. homil. VI, c. 24, 25; XI, c. 24.

[4] *Photius*, Biblioth., cod. 223.

[5] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib I, c. 3.

[6] *Hugues de Saint-Victor*, De sacramentis, lib. I, c. 7-9.

[7] *Thomas d'Aquin*, Summa theol., P. I, qu. 2, art. 3.

[8] *Albert le Grand*, Summa theol., P. I, tr. III, qu. 18.

[9] *Duns Scot*, In IV lib. Sententiarum, lib. I, dist. 2, qu. 2 : De ente infinito non potest demonstrari esse propter quid,... sed quantùm ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis.

tout ce qui est contingent, accidentel, passager, périssable, a eu un commencement, par cela même qu'il est soumis au changement et que cet état d'instabilité ne saurait être éternel, elle en conclut *a posteriori* qu'il n'est pas l'absolu, qu'il n'a pas en soi sa raison d'être, mais qu'il est produit par une autre cause indépendante et nécessaire en soi. Cette preuve, à laquelle se sont ralliés, entre autres, Leibnitz et Wolf, Clarke et Reimarus [1], a été attaquée par la philosophie critique, qui lui a reproché d'appliquer à la sphère transcendentale les catégories du contingent et du nécessaire, catégories qui ne sont d'un usage légitime que dans celle de l'expérience, et d'avoir pris les phénomènes pour les choses en soi [2].

Dans le XIIe siècle, Anselme de Cantorbéry eut l'honneur (*Voy.* 1re Partie, § 65) d'enrichir la dogmatique chrétienne d'une quatrième preuve, la preuve ontologique, qui, de l'idée que nous avons d'un être absolument parfait, conclut *a priori* à l'existence de cet être [3]. Nous ne reviendrons pas sur l'objection faite par Gaunilon contre cette preuve, qui ne paraît pas avoir joui d'une grande autorité auprès des Scolastiques, puisque Thomas d'Aquin la combattit même, en s'appuyant, comme le moine de Marmoutiers, sur la différence qu'il y a entre *esse in intellectu* et *esse in re* [4], entre l'existence idéale

[1] *Leibnitz*, Opp. theol., édit. Dutens, T. I, p. 5 et suiv. — *Wolf*, Vernünftige Gedanken von den Absichten natürlich. Dinge, 1723, in-8°. — *Clarke*, Being and Attributes of God, Lond., 1738, in-4°. — *Reimarus*, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion, Hamb, 1791, 3 vol. in-8°, T. I, p. 113 et suiv.

[2] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, 3e édit., Riga, 1790, in-8°, p. 611 et suiv.

[3] *Fischer*, Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes und seine Geschichte, Bâle, 1852, in-4°.—Saint-Augustin avait déjà employé une preuve analogue, en fondant l'existence de Dieu sur l'existence des notions générales, dont la vérité ne dépend pas de la conception subjective. Voy. son traité De libero arbitrio, lib. II, c. 3-15.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 2, art. 1 : Non potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest, quod non datum est à ponentibus Deum non esse.

et l'existence réelle, et en soutenant qu'elle n'aurait force probante qu'autant que l'on accorderait qu'il y a dans la réalité quelque chose au-dessus de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, ce que les Athées n'admettent pas. Ces objections n'empêchèrent pas Descartes de reproduire la preuve ontologique au XVIIe siècle, sous une forme un peu différente [1]. Partant de l'idée de l'Être souverainement intelligent, puissant et parfait qu'il trouvait en lui et qui ne pouvait lui venir d'aucun être fini et imparfait, parce qu'il ne peut y avoir dans l'effet plus qu'il n'y a dans la cause, il en concluait que cette idée devait avoir été mise dans son intelligence par un être infini réellement et nécessairement existant. Ce raisonnement fut critiqué par Samuel Parker († 1688), Huet, Werenfels [2], et plus fortement encore par Kant [3], qui soutint, comme l'avait fait Gaunilon, qu'il est impossible de conclure de l'idée d'un être à son existence, en admettant même que la notion d'existence entre nécessairement dans l'idée d'un être souverainement parfait; que c'est confondre un attribut logique avec un attribut réel.

Une preuve nouvelle fut inventée par Raimond de Sabunde,

[1] *Descartes*, Principia philosophiæ, lib. I, c. 14 : Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet [mens], unam esse entis summè intelligentis, summè potentis et summè perfecti, quæ omnium longè præcipua est, agnoscit in ipsâ existentiam non possibilem et contingentem tantùm, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distinctè percipit, sed omnino necessariam et æternam. Atque ut ex eo, quòd exempli causâ percipiat in ideâ trianguli necessariò contineri, tres ejus angulos æquales esse duobus rectis, planè sibi persuadet, triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis, ita ex eo solo, quòd percipiat existentiam necessariam et æternam in entis summè perfecti ideâ contineri, planè concludere debet, ens summè perfectum existere.

[2] *Parker*, Disputationes de Deo et providentiâ, Lond., 1678, in-4°. — *Huet*, Censur philos. Cartes., c. 4. — *Werenfels*, Judicium de argument. Cartes. pro existentiâ Dei petito ab ipsius ideâ, dans ses Opusc. theol., philos. et philol., Lugd. Bat., 1772, 2 vol. in-4°.

[3] *Kant*, Der einzigmögliche Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes, Königsb., 1763, in-8°.

professeur à Toulouse vers 1437. Nous voulons parler de la preuve morale tirée de la nécessité d'un rémunérateur souverain. Comme être libre, l'homme, dit-il, mérite par sa conduite châtiment ou récompense; or comme il ne peut attendre ni l'un ni l'autre de ses semblables, il doit exister un suprême rémunérateur [1]. Cette preuve est la seule qui ait échappé à la critique du célèbre philosophe de Königsberg. Selon Kant, toutes les autres sont insuffisantes, et jamais la raison spéculative ne parviendra à démontrer l'existence objective de Dieu. On ne peut donner pour fondement à ce dogme que la raison pratique qui, reconnaissant l'homme, en sa qualité d'être moral, comme fin dernière de la création, postule l'existence d'un Dieu, principe de toute justice et législateur des êtres libres [2], lequel finisse par établir un ordre de choses fondé sur l'harmonie de la moralité et de la félicité. Mais cette hypothèse, que Kant appelle le postulat de la raison pratique, n'a pas trouvé grâce non plus devant la philosophie spéculative, qui affirme que la notion de Dieu comme substance particulière est impossible et contradictoire, parce que cet être, distinct de nous et du monde, devrait avoir une personnalité et une conscience et qu'il serait ainsi un être fini [3], d'où elle conclut que Dieu ne peut être que l'ordre moral lui-même vivant et agissant.

On le voit, pas une des preuves que l'on a essayé de donner de l'existence d'un Dieu personnel et distinct du monde, n'a résisté à la critique; mais au milieu de ces ruines s'élève

[1] *Raimond de Sabunde*, Theologia naturalis sive liber creaturarum, c. 217. — Cf. *Eberstein*, Natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz., 1803, in-8°.

[2] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, p 832 et suiv.

[3] *Fichte*, Philos. Journal, an. 1798, T. VIII, cah. 1. — *Schlegel*, Zweifel und Fragen, den moralischen Glaubensgrund der kritischen Philosophie betreffend, dans les Beiträge de *Stäudlin*, T. III.

toujours le besoin impérissable de la conscience humaine de croire en Dieu, de l'aimer et d'espérer en lui [1].

§ 2.

Unité de Dieu.

Scheurer, Unicitas Dei, Manichæismus confutatus, Bernæ, 1745, in-4°. — *Maurice*, De polytheismo in S. S. profligato, Gen., 1770, in-fol.

Le monothéisme, qui est l'idée fondamentale du judaïsme, fut hautement proclamé dès l'origine par la religion chrétienne, et défendu par ses apologistes contre le dualisme gnostique ou manichéen avec autant de chaleur que contre le polythéisme. Ainsi Athénagore [2], Minucius Félix [3], Tertullien [4], Cyprien [5], Origène [6], Lactance [7] démontrèrent, avec plus ou moins de logique et de talent, que l'idée même de Dieu comme Être souverainement parfait est inconciliable avec celle de plusieurs dieux égaux, et que l'harmonie qui règne dans le monde prouve qu'il est gouverné par un Être unique et tout-puissant. Mais quelque zèle que l'Église chrétienne mît à fonder sur des bases solides la doctrine du monothéisme, sa théorie de la Trinité entraîna plusieurs esprits

[1] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, T. I, § 32.
[2] *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 8.
[3] *Minucius Félix*, Octav., c. 18.
[4] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. I, c. 3-4.
[5] *Cyprien*, De vanitate idolorum, c. 5.
[6] *Origène*, Contra Celsum, lib I, c. 23.
[7] *Lactance*, Instit. divin., lib. I, c. 3. — Voy. encore *Novatien*, De Trinitate, c. 4. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 27. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 38, etc., etc. — Cf. *Strauss*, Glaubenslehre, T. I, p. 404 et suiv.

philosophiques dans une espèce de polythéisme, qui a son principe dans les catégories d'Aristote. Dès le VI[e] siècle, l'histoire signale une secte de Trithéistes, qui croyaient que les trois personnes divines sont trois Êtres parfaits, trois Dieux. Telle était l'opinion de Jean Askusnages, professeur de philosophie à Constantinople, et du péripatéticien Jean Philoponus, qui vivait à Alexandrie vers le même temps. Ce dernier, qu'on regarde comme le chef de la secte, enseignait (*Voy.* 1[re] Part., § 61), comme l'avaient fait avant lui Basile le Grand [1] et Grégoire de Naziance [2], que le nom de Dieu est une notion spécifique commune aux trois personnes divines, et qu'il y a par conséquent dans la Trinité une unité spécifique, mais non pas une unité numérique. Cette opinion trouva encore, au XVII[e] siècle, des partisans en Sherlock et en Pierre Faydit († 1709) [3]. Au contraire, dans sa haine contre le trithéisme, Damianus, patriarche monophysite d'Alexandrie au VI[e] siècle, soutint dans le feu d'une dispute avec le patriarche d'Antioche, que la divinité n'est point une notion de genre, mais une réalité commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en sorte qu'au lieu de trois Dieux, il fut accusé d'en reconnaître quatre: le Père, le Fils, le Saint-Esprit et la Divinité commune aux trois autres. De là le nom de Tétrathéites ou Tétradites donné à ceux qui partagèrent son sentiment.

De nos jours, le monothéisme a rencontré un adversaire plus redoutable dans le panthéisme qui, sous sa forme simple et immédiate comme sous sa forme spéculative, c'est-à-dire, soit qu'il identifie Dieu et l'univers, soit qu'il ne voie dans tout

[1] *Basile*, Epist. LII, c. 2; Homil. XXIV, c. 5.
[2] *Grégoire de Naziance*, Oratio XX, c. 7; XXIX, c. 13.
[3] *Sherlock*, A vindication of the doctrine of the Trinity, Lond , 1690, in-4°. — *Faydit*, Altération du dogme catholique par la philosophie d'Aristote, Paris, 1696, in-12.

ce qui est subjectif, que des modifications de la substance divine, part toujours de l'hypothèse que Dieu est la cause immanente de toutes choses. Ce système, sous ses deux formes, est combattu avec une ardeur égale par les Théistes, supranaturalistes et rationalistes, qui, d'un commun accord, rejettent le Dieu des Déistes, placé en dehors du monde, au gouvernement duquel il reste étranger, aussi énergiquement que le Dieu des Panthéistes, identique avec le monde ou immanent dans le monde, et reconnaissent un Dieu personnel, supérieur au monde et en même temps immanent dans le monde, sans cesser d'être distinct de la création.

§ 3.

Attributs de Dieu.

Clarke, Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs, trad. en franç. par Ricottier, Amst., 1744, 2 vol. in-12. — *Böhme*, Die Lehre von den göttlich. Eigenschaften, Altenb., 1821; 1842, in-8°. — *Andreæ*, De attributorum divinorum variis divis. earumque commodis et incommodis, Lugd. B., 1824, in-8°. — *Bleiche*, Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einh. und als Principien der Weltregierung, Erf., 1831, in-8°. — *Bruch*, Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Hamb., 1842, in-8°.

S'il est difficile d'établir par des preuves rationnelles l'existence et l'unité de Dieu, il ne l'est pas moins de déterminer *a priori* ses perfections ou ses attributs[1]. Les premiers Pères de l'Église ne l'essayèrent même pas ; mais leurs successeurs, tout en avouant que la nature de Dieu est insondable et que ses

[1] On distingue en théologie les attributs de Dieu ou ses perfections nécessaires *in abstracto*, comme la toute-puissance, la bonté, la justice, de ses prédicats ou des perfections qu'il possède *in concreto*, c'est-à-dire relativement au monde, comme créateur et conservateur des choses créées, et aussi de ses propriétés, nom sous lequel les anciens dogmatistes désignaient les propriétés ou les caractères des trois personnes de la Trinité.

perfections ne peuvent nous être connues que par analogie, se montrèrent plus hardis. Ils s'accordèrent assez généralement à lui attribuer l'éternité, l'invisibilité, l'indivisibilité, l'indépendance absolue ou l'aséité, l'immutabilité, l'immensité ou l'omniprésence essentielle, et à le présenter comme un Être tout sage, tout saint, tout bon, tout juste, tout sachant et tout-puissant [1].

Nous n'ajoutons point à ces attributs celui de l'immatérialité, parce que les théologiens chrétiens des premiers siècles étaient divisés sur la question de savoir si Dieu a un corps ou non, tant il est difficile à l'esprit humain de concevoir un être purement spirituel. La plupart d'entre-eux soutenaient qu'aucune substance, pas même la substance divine, ne peut se comprendre sans étendue et sans forme [2]. Personne pourtant n'alla plus loin à cet égard que Tertullien, qui déclare hautement et à plusieurs reprises que Dieu a un corps *sui generis*, parce qu'il n'y a d'incorporel que ce qui n'existe pas [3]. Ces idées grossières n'étaient point partagées par Clément d'Alexandrie, Grégoire de Naziance, Augustin, Origène [4], et la

[1] *Justin*, Dial. cum Tryphone, c. 4, 127. — *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 8, 10. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 20, § 6. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 3-5. — *Hippolyte*, Contra Noet., c. 8, 16. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 9. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 17; Pædagog., lib. I, c. 8. — *Minucius Félix*, Octav., c. 10. — *Hilaire*. Tract. in Ps. CXVIII, lit. 19, c. 8. — *Augustin*, De civitate Dei, lib XI, c. 5 ; XII, c. 18 ; In Ps. LXXXV, c. 12.

[2] *Origène*, In Genes. selecta, dans ses Opera, T. II, p. 25. — *Novatien*, De Trinit., c. 6.

[3] *Tertullien*, Adv. Prax., c 7 : Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est ? Spiritus enim corpus sui generis in suâ effigie ; — De carne Christi, c. 11 : Omne quod est, corpus est sui generis ; nihil est incorporale, nisi quod non est. Sans doute Tertullien n'attribuait pas à Dieu un corps grossier comme le nôtre (Adv. Marc., lib. II, c. 16) ; cependant il est difficile de comprendre, en présence des passages cités, comment *Cantova* (De Tertulliano et Epiphanio diss. II, Mediol., 1773, in-8°) et l'abbé *Ginouilhac* (Hist. du dogme cath., T. I, p. 67) ont pu entreprendre de le laver du reproche de matérialisme.

[4] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 11. — *Grégoire de Naziance*,

notion de la corporéité de Dieu se modifia graduellement au point d'être ramenée sinon, peut-être, à l'immatérialité pure, au moins à une extension infinie dans l'espace [1]. Mais ce progrès fut lent, surtout parmi les moines. Ainsi, à la fin du IVe siècle, une dispute s'éleva à ce sujet parmi ceux d'Égypte, dont la grande majorité soutenait que ne pas prendre à la lettre les expressions anthropomorphiques de la Bible appliquées à Dieu, c'était rejeter l'Écriture. Le patriarche d'Alexandrie Théophile n'était pas de ce sentiment, mais il fut tellement effrayé des clameurs et des violences de ces moines, qu'il se rangea de leur côté et que dès lors il se montra un des plus ardents ennemis d'Origène et de l'interprétation allégorique [2].

Les opinions des Pères n'étaient pas non plus parfaitement d'accord sur la liberté et la puissance de Dieu. Origène, qui se faisait d'ailleurs de l'Être suprême des idées si élevées, ne les croyait absolues ni l'une ni l'autre : il niait que Dieu pût rien faire de contraire à la vertu et à la raison, et il soutenait que si sa puissance était infinie, elle ne pourrait se penser elle-même, la pensée même de Dieu étant incapable d'embrasser l'infini [3] qui, par sa nature, est incirconscrit, ἀπερίληπτος. Cette opinion fut anathématisée en 553 [4]; cependant Jean Scot Érigène la reprit en la développant [5], et elle trouva encore des défen-

Oratio XXVIII. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. VIII. c. 5-6; XI, c. 10, § 2. — *Origène*. De principiis, lib. I, c. 1 : Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino adjunctionis admittens : uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς, et mens et fons, ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est.

[1] *Augustin*, De diversis quæst., quæst. 20; — Epist. CLXXXVII, c. 14.

[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. VI, c. 7. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. VIII, c. 11 et seq.

[3] *Origène*, De princip., lib II, c. 9, § 1 ; III, c. 5, § 2 ; — Contra Celsum. lib. III, c. 2, § 70.

[4] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 533.

[5] *Scot Érigène*, De divisione naturæ, lib. II, c. 28.

seurs parmi les Scolastiques. C'est ainsi que Anselme [1], Abélard [2], Pierre Lombard [3], Hugues de Saint-Victor [4] enseignaient que Dieu ne peut faire ni plus ni mieux qu'il ne fait réellement, parce que tout ce qu'il fait, il le fait nécessairement à cause de sa perfection absolue. Tel était aussi l'enseignement d'un grand nombre d'anciens docteurs de l'Église, de Cyrille d'Alexandrie, par exemple, de Théodoret, d'Isidore de Péluse, de Titus de Bostra, d'Ambroise et d'Augustin, qui soutenait que l'impossibilité où est Dieu de faire des choses contraires à sa nature, loin de limiter sa toute-puissance, est la preuve de sa souveraine perfection [5]. D'autres Scolastiques, au contraire, et plus tard les Cartésiens prétendirent que Dieu pourrait faire plus qu'il ne fait, même des choses impossibles et contradictoires, opinion absurde qui fut soutenue aussi par quelques théologiens protestants contre les Sociniens [6].

[1] *Anselme*, Cur Deus homo? lib. II, c. 5, 18 : Cum dicimus, quòd necesse est Deum semper verum dicere, et necesse est eum nunquam mentiri, non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat aut ut mentiatur; — *Proslog.*, c. 7 : Inde veriùs es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te.

[2] *Abélard*, Introductio ad theol., lib. III, c. 4-7; — Theologia christ., dans le Thes. nov. de *Martène*, T. V, p. 1351 : Posse itaque Deus omnia dicitur, non quòd omnes suscipere possit actiones, sed quòd in omnibus, quæ fieri velit, nihil ejus voluntati resistere queat.

[3] *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 42 : Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur ejusque excellentiæ derogaretur.

[4] *Hugues de Saint-Victor*, De Sacramentis, c. 22 : Deus omnia potest, et tamen se ipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse.

[5] *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropomorph., c. 13. — *Théodoret*, Epist. CXLIV. — *Isidore de Péluse*, Epist., lib. III, epist. 335. — *Titus de Bostra*, Adv. Manich. lib. II, dans Canisii Ant. lect., éd. Basnage, T. I, p. 99. — *Ambroise*, Epist. L, c. 1. — *Augustin*, Sermo ad catech. de symbolo, c. 2 : Deus omnipotens est, et, cùm sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et, quod ait Apostolus, negare se ipsum non potest. Quàm multa non potest, et omnipotens est; et ideo omnipotens, quia ista non potest.

[6] *Lombard*, Op. cit., lib. I, dist. 43. — *Bretschneider*, Handbuch der Dogm., Leipz., 1814, 2 vol. in-8°, T. I, p. 342.

Une question plus importante s'agita au sujet de la prescience divine. Comment la concilier avec la liberté humaine? Les Pères et les Scolastiques rivalisèrent d'ardeur dans la solution de ce difficile problème; cependant toutes les raisons qu'ils firent valoir reviennent à celle-ci, déjà employée par Origène et Augustin [1] : c'est que la prescience divine n'est pas la cause de nos actions, mais que nos actions sont, au contraire, la cause de la prescience divine. Augustin fait observer, en outre, qu'il n'y a pas en Dieu prescience, mais science, le temps n'existant pas pour lui, en sorte que Dieu prévoit ou voit nos actions parce que nous avons pris la résolution de les accomplir et que nous les accomplissons en effet. Ce raisonnement n'a pas convaincu les Sociniens, qui nient résolument la prescience divine par rapport surtout aux actions libres des êtres raisonnables, comme étant impossible, incompréhensible et inconciliable avec la liberté de la volonté [2].

L'embarras des théologiens chrétiens n'a pas été moindre lorsqu'ils ont voulu accorder la bonté ou la miséricorde de Dieu avec sa justice vindicative. Pour Clément d'Alexandrie et Origène [3], les châtiments ou le mal physique sont entre les mains de Dieu des moyens d'amendement. L'Être suprême ne connaît pas la vengeance; si, dans sa miséricorde, il frappe le pécheur, c'est afin de le corriger et pour que son exemple serve d'avertissement à ses semblables. Tertullien et Lactance [4], comme en

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 20; Comment. in Genes., c. 5-9. — *Augustin*, De civitate Dei, lib V, c. 9-10; De diversis quæstion. ad Simplic., lib. II, c. 2.

[2] *Socin*, Prælect. theol., c. 8 et seqq. — *Crell*, De Deo et attributis divinis, c. 22-24.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 24; Pædagog., lib. I, c. 8. — *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 71-72; De principiis, lib. II, c. 10.

[4] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. I, c. 25-26; lib. II, c. 12-16. — *Lactance*, De irâ Dei, c. 4.

général tous les Pères latins, font moins ressortir la bonté de Dieu que sa justice; épargner le coupable serait, selon eux, indigne de la majesté divine; ce serait violer la loi morale, et il y aurait ainsi une imperfection dans l'Être qui réunit toutes les perfections. Les idées d'Augustin semblent moins arrêtées sur cette question. Quelquefois il paraît se rapprocher de l'opinion des Pères alexandrins[1]; mais plus souvent il présente la justice divine comme un abîme où se perd l'intelligence humaine[2]. Les Scolastiques ne pouvaient manquer de se préoccuper de ce problème, qui ne provoqua pourtant aucune controverse dans les écoles du moyen âge. Ce fut F. Socin qui réveilla la querelle en excluant la justice vindicative de la notion de la justice de Dieu. D'après lui, la justice n'exige pas que l'Être suprême châtie nécessairement et toujours le pécheur; il suffit qu'il ne fasse d'injustice à personne et qu'il n'exerce pas des châtiments trop sévères. S'il fallait que Dieu punît toujours le péché, il ne jouirait pas d'une liberté absolue et ne serait pas parfait. L'expérience et l'Écriture prouvent d'ailleurs que le coupable échappe quelquefois au châtiment[3]. A ces objections, le mystique J.-C. Dippel († 1734) en ajouta d'autres qui augmentent encore la difficulté[4]. Supposer que Dieu peut être offensé par les actions de ses créatures et qu'il prend plaisir à leurs souffrances est, selon lui, une idée anthropopathique indigne de la Divinité; ce qu'on appelle les châtiments divins ne peuvent être que d'amères médecines destinées à ramener le pécheur à la vertu. Mais d'autres théo-

[1] *Augustin*, De verâ religione, c. 15 : Et est justitiæ pulcritudo cum benignitatis gratiâ concordans, ut quoniam bonorum inferiorum dulcedine decepti sumus, amaritudine pœnarum erudiamur.

[2] *Augustin*, De peccat. meritis, lib. I, c. 21; De prædestinatione, c. 12, § 24; De dono perseverantiæ, c. 9; De corrept. et gratiâ, c. 8, § 18-19; Enchiridion, c. 95.

[3] *Socin*, De Jesu Christo servatore, P. I, c. 1 et seq.

[4] *Dippel*, Vera demonstratio evangelica, Francof., 1729, in-8°.

logiens entreprirent de définir d'une manière plus précise la justice vindicative et de la justifier. Leibnitz la définit la bonté guidée par la sagesse [1], définition qui a été fort applaudie, quoiqu'on ait objecté qu'elle détruit l'idée de la justice, Dieu ne pouvant être appelé bon lorsqu'il punit. Henke [2] et Reinhard [3] en ont donc proposé une autre, qui fait de la justice de Dieu un attribut externe et actif de sa sainteté. Schmidt [4] et Ammon [5] l'ont définie l'accord de la sainteté et de la bonté divines dans l'intérêt du bonheur des créatures raisonnables, et Bretschneider [6], l'accord de la sainteté et de l'omniscience en Dieu comme législateur et juge des créatures raisonnables. Mais à quoi bon multiplier les citations. Toutes conduiraient à ce résultat que la plupart des théologiens modernes, tout en tenant fermement à une justice suprême qui récompense ou punit d'après certaines lois positives, et en sauvegardant la liberté de la volonté humaine, s'accordent à regarder le perfectionnement moral de l'homme comme le but des châtiments divins et à présenter Dieu comme un père plutôt que comme un juge impitoyable [7].

[1] *Leibnitz*, Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, T. II, § 151.

[2] *Henke*, Lineamenta institut. fidei christ. hist. critic., Helmst., 1793; 1795, in-8°.

[3] *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 37.

[4] *Schmidt*, Versuch einer Moralphilosophie, 4° édit., Iena, 1802, 2 vol. in-8°.

[5] *Ammon*, Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie, Gött.. 1797, in-8°.

[6] *Bretschneider*, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, 3° édit., Leipz., 1825, in-8°.

[7] *Niemeyer*, Briefe an christliche Religionslehrer, 2° édit., Halle, 1803, in-8°. — *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6° édit., Bonn, 1851, in-8°, § 80. — Voy. sur cette intéressante question de l'accord de la bonté de Dieu avec sa justice : *Feuerlein*, De justitiâ divinâ et justâ ejus ideâ, 1738, in-4°. — *Töllner*, Die göttlichen Strafen und die göttliche Strafgerechtigkeit, dans ses Theologische Untersuchungen, Riga, 1772-74, 2 vol. in-8°, T. II, p. 1. — *Christjernin*, De concil. justit. et miseric. Dei, Upsal, 1791, in-4°.

§ 4.

La Trinité.

Clarke, The doctrine of the Trinity, Lond., 1732, in-8°.—*Schlegel*, Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit, Riga, 1791-93, 3 vol. in-8°. — *Martini*, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, Rostock, 1800, in-8°. — *Baur*, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tüb., 1841-43, 3 vol. in-8°. — *Meier*, Die Lehre von der Trinität in ihrer historisch. Entwicklung, Hamb., 1844, 2 vol. in-8°.

La foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, fondée sur la formule du baptême et les doxologies scripturaires, remonte à l'origine même de l'Église; mais les premiers Chrétiens n'entendaient nullement altérer par cette croyance le monothéisme, qu'ils défendaient, au contraire, avec beaucoup d'ardeur. Le mot de Trinité ne se rencontre ni dans le Nouveau Testament, ni dans ce qui nous reste des écrits des Pères apostoliques et de leurs disciples immédiats. Cependant il était essentiel d'établir scientifiquement les rapports métaphysiques de ces trois êtres divins, rapports que ni la tradition, ni l'Écriture ne précisaient, et dès qu'on le tenta, des opinions très-diverses se produisirent.

Les Judéo-Chrétiens, d'accord avec les Évangiles synoptiques, tenaient Jésus pour un simple homme, sur qui reposait la vertu de Dieu, le πνεῦμα ἅγιον immanent en Dieu; aussi n'hésitaient-ils pas à l'appeler Fils de Dieu [1]. Les Gnos-

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 48 : καὶ γάρ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι. — Cf. *Clément de Rome*, Homil. XVI, c. 15.

tiques le regardaient, au contraire, comme un être émané de Dieu ou comme l'image de l'Être suprême, descendu sur la terre sous une forme humaine, tandis que les Pères apostoliques, se plaçant au point de vue pratique, à égale distance des Nazaréens et des Gnostiques, voyaient dans le Christ un envoyé divin, le Fils de Dieu, le reflet de ses attributs, un Dieu enfin, mais distinct du Père et inférieur au Père, bien que préexistant à la création [1]. Ils faisaient donc du Fils un être intermédiaire entre Dieu et les créatures et vraisemblablement plusieurs d'entre eux ne le distinguaient point encore du Saint-Esprit [2]. La théorie du Logos semble leur avoir été tout à fait inconnue. Ignace, il est vrai, appelle quelque part Jésus-Christ le Verbe éternel [3]; mais ses épîtres sont à trop juste titre suspectes de falsifications, pour qu'on accorde une grande autorité à son témoignage isolé. Nous croyons donc que ceux-là sont dans le vrai qui admettent que les Pères platonisants introduisirent les premiers dans le christianisme la doctrine du Logos développée par Philon, en la combinant de diverses manières avec les idées chrétiennes sur le Messie. De cette combinaison naquirent trois théories : les uns admettaient un Dieu unique et ne voyaient dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit que trois manifestations de ce Dieu suprême;

[1] *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 36, 58. — *Barnabas*, Epist. c. 5. — *Hermas*, Pastor, simil. IX, c. 12. — *Ignace*, Epist. ad Smyrn. c. 1. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 36 : Dicunt presbyteri Apostolorum discipuli et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem [ad] Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem, Filio deinceps cedente Patri opus suum.

[2] *Hermas*, Pastor, simil. V, c. 6.

[3] *Ignace*, Epist. ad Magnesianos, c. 6 : Ὅς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ Πατρὶ γεννηθεὶς ἦν Λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱός; — c. 8 : Ὁ παντοκράτωρ, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή.

les autres croyaient à la réalité des trois personnes divines, mais ceux-ci en faisaient trois Dieux égaux, et ceux-là, trois Dieux subordonnés l'un à l'autre.

La doctrine du Logos se répandit très-rapidement par cela même qu'elle fournissait une explication plus satisfaisante des nombreuses théophanies de l'Ancien Testament, qu'elle tendait à relever aux yeux des Païens la dignité du fondateur du christianisme ; qu'elle n'offrait d'ailleurs rien de choquant pour la majorité des Chrétiens élevés dans le polythéisme, et que la théorie orientale de l'émanation était depuis longtemps devenue dominante dans les écoles. Dès le IIe siècle, il fut généralement admis dans l'Église que le Logos ou le Verbe, qui était idéalement de toute éternité en Dieu comme raison ou sagesse, émana réellement de lui comme parole créatrice, et qu'ainsi, d'intérieur (ἐνδιάθετος) il devint extérieur, proféré (προφορικός). Dès lors, et par le même acte divin qui créa le monde, il commença à exister comme sujet ou comme personne distincte, semblable au Père et supérieur à toutes les créatures, qui sont son ouvrage, mais inférieur à Dieu et dépendant de lui, parce qu'il doit l'existence à sa volonté et non pas à une nécessité inhérente à la nature divine. Dieu reste donc la cause première de tout ce qui existe. Le Fils est un second Dieu, un avec le Père par l'accord de leurs volontés, car il ne veut que ce que veut son Père. Voilà ce que Justin le Martyr [1], son disciple Tatien [2] et Théophile, évêque d'Antioche [3], enseignaient dans le IIe siècle. Justin nomme expressément le Logos la première force après le Père [4], la première

[1] *Justin*, Apolog. I, c. 6, 13; II, c. 6 ; — Dial. cum Tryph., c. 56, 61, 127.
[2] *Tatien*, Oratio contra Græcos, c. 5.
[3] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 10, 22.
[4] *Justin*, Apol. I, c. 32 : Ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν Πατέρα πάντων καὶ δεσπότην Θεὸν, καὶ υἱὸς ὁ Λόγος ἐστίν.

créature de Dieu[1], et lui assigne en conséquence la seconde place[2]. Il ne fait point encore usage, bien que platonicien, de l'expression de τριάς, introduite dans la théologie chrétienne par Théophile, lequel trouvait les types de la triade divine dans les trois jours de la Genèse antérieurs à la création du soleil et de la lune[3]. C'est aussi ce dernier Père de l'Église qui, le premier parmi les docteurs chrétiens, adopta la distinction philonienne entre le Logos intérieur et le Logos proféré[4].

Cependant Théophile était aussi éloigné que Justin d'admettre l'égalité du Père et du Fils et une unité dans la Trinité[5]; pour ces deux Pères, l'union des deux personnes divines était purement morale, puisqu'ils les distinguaient numériquement. Leur contemporain Athénagore ne partageait point ce sentiment. Il ne concevait pas le Fils comme un être personnel, et s'il distinguait dans la Divinité le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'était uniquement comme des forces ou des énergies[6]. Irénée paraît avoir aussi rejeté la théorie de

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 62, 84 : πρωτότοκος τῶν πάνθων ποιημάτων.

[2] *Justin*, Apol. I, c. 13 : Ἄθεοι οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι,... τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.

[3] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 15 : Αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος· τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ.

[4] *Ibid.*, c. 10 : Ἔχων ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

[5] *Ibid.*, c. 15. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 56 : Ἕτερος ἀριθμῷ, οὐ γνώμῃ. Cf. *Justin*, Apol. I, c. 22.

[6] *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 10 : Ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρί, καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός, ὁ υἱος τοῦ Θεοῦ.

l'émanation, autant du moins qu'il est permis de se prononcer, tant il s'explique d'une manière peu précise et contradictoire. Ici, il déclare que toute tentative pour déterminer les rapports du Fils avec le Père, même au moyen de comparaisons et d'analogies, serait une folie [1]; là, il s'exprime absolument comme s'il tenait le Père et le Logos pour identiques [2]; plus loin, il distingue le Fils du Père et le considère comme sujet [3]; ailleurs, il donne au Fils le nom de Dieu [4], et, contrairement à l'opinion des Pères platonisants, qui ne le faisaient émaner de Dieu qu'au moment de la création, il affirme sa coexistence avec le Père [5]; ailleurs encore, il enseigne que le Fils est subordonné au Père et moins grand que lui [6]. On devrait s'attendre à trouver des notions plus nettes et des idées mieux arrêtées chez le philosophe Clément d'Alexandrie; mais il n'en est rien. Quelquefois il parle du Fils comme d'un simple attribut du Père [7]; plus souvent, il le présente comme un être distinct, émané de Dieu avant la création [8], d'une nature infiniment supérieure à la nature humaine et à la nature angélique [9]; il a tout créé et il gouverne tout; c'est lui qui approche le plus près du Père, avec qui, par conséquent, il n'est pas un [10];

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 26-28.

[2] *Ibid.*, lib. V, c. 18, § 1 : Quomodo Patrem et Filium simul fabricatio Angelorum (crux) portare sustinuit? — Cf. *Ibid.*, lib. II, c. 28, § 5.

[3] *Ibid.*, lib. IV, c. 20, § 11.

[4] *Ibid.*, lib. III, c. 6, § 1.

[5] *Ibid.*, lib. II, c. 25, § 3; c. 30, § 9 : Semper coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis.

[6] *Ibid.*, lib. II, c. 28, § 8; IV, c. 7, § 4; V, c. 36, § 2 : Per Spiritum ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem.

[7] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VII, c. 2 : Δύναμις τοῦ Θεοῦ ὁ υἱός. — Δύναμις πατρική. — Πατρική τις ἐνέργεια.

[8] *Ibid.*, c. 1.

[9] *Ibid.*, lib VI, c. 7; VII, c. 2.

[10] *Ibid.*, lib. VII, c. 2: Ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.

ailleurs, il lui attribue toutes les perfections du Père et l'identifie autant que possible avec lui[1], devançant ainsi la doctrine nicéenne, dont il s'éloigne d'ailleurs sur deux points essentiels : en ce qu'il n'accorde pas l'éternité au Logos, qui, selon lui, a été créé par le Père en tant que personne distincte[2], et en ce qu'il ne dérive pas la nature du Fils de la substance du Père, mais de son entendement, comme le gnostique Valentin[3].

Si Origène eut des idées plus claires, plus positives, sur le dogme de la Trinité, c'est que la controverse monarchienne éclata de son temps et qu'il y prit une part active. Selon ce docteur, le Logos est une personne différente du Père, une image de la vraie divinité[4]. Il existe de toute éternité, parce que le Père a dû être père de tout temps[5]. Quoique deux quant à l'hypostase[6], le Père et le Fils sont un quant à la volonté. Origène, en effet, fidèle au spiritualisme de l'École d'Alexandrie, repousse la théorie de l'émanation comme entachée de matérialisme[7], sans s'expliquer d'ailleurs clairement sur la question de savoir si le principe de l'existence du Fils est dans l'essence ou dans la volonté du Père, se contentant d'affirmer sa gennésie éternelle par un acte semblable à celui de la volonté qui naît de l'intelligence[8]. Il donne donc au Logos

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 25.

[2] *Photius*, Biblioth., cod. 109 ; τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει. — *Rufin*, De adult. librorum Origenis, in Origenis Opera, T. IV, append., p. 50; Interdum invenimus aliqua in libris ejus (Clementis) capitula, in quibus Filium Dei creaturam dicit.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Cohort. ad Gentes, c. 10 : υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος, ὁ θεῖος Λόγος.

[4] *Origène*, Comment. in Johan., tom. XIII, c. 36 : Εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς Θεότητος.

[5] *Origène*, De principiis, lib. I., c. 2, § 2.

[6] *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 12 : Δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα.

[7] *Origène*, De principiis, lib. IV, c. 28.

[8] *Ibid.*, lib I, c. 2, § 4-6.

une personnalité, et, à ce qu'il semble, une substance propre éternelle, et, bien qu'il accorde au Fils le nom de Dieu avec les attributs divins de la sagesse, de la justice, de la véracité, il le distingue nettement du Dieu suprême, il en fait un second Dieu, soumis au Père et moins parfait, en un mot, la première des créatures [1]. Sa théorie fut modifiée par ses disciples Denis d'Alexandrie, Grégoire Thaumaturge et Théognoste († vers 280), qui n'admirent pas l'éternité du Logos [2], et elle finit par être condamnée comme hérétique, ainsi que nous l'avons déjà dit.

L'Église latine eut, dès l'origine, sur la Trinité des idées plus grossières, plus matérielles que l'Église grecque; mais elle n'en présente pas moins une grande diversité d'opinions, en sorte que, pour peu qu'on voulût presser les textes des docteurs des trois premiers siècles, grecs ou latins, on en tirerait sans peine des preuves à l'appui de toutes les opinions. Tertullien, qui introduisit le mot de Trinité dans la théologie occidentale [3], admettait, comme Théophile, la distinction philonienne entre le Logos interne et le Logos externe [4]. Pour lui, le Fils n'était donc pas autre chose qu'une projec-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 15; De orat., c. 15: Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενος ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός; — De princip., lib. I, c. 3, § 5: Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱός, φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γὰρ ἐστι τοῦ πατρός; — Comment. in John., tom. II, c. 2-3; XIII, c. 25; — In Matt., tom. XIV, c. 7; XV, c. 10.

[2] *Athanase*, De sententià Dionysii contra Arianos, c. 4, 5; De decretis synod. Nicæni, c. 25. — *Basile*, Epistol. IX et CCX, c. 5. — *Photius*, Biblioth., cod. 106.

[3] *Tertullien*, Contra Prax., c. 3, 12; De pudicitiâ, c. 21.

[4] *Tertullien*, Contra Prax., c. 5: Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus præter illum. Cæterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus... Etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsâ et in ipsâ ratione intra semetipsum habebat tacitè cogitando et disponendo secum, quæ per sermonem mox erat dicturus.

tion (prolatio, προβολή) de la substance de Dieu [1], ou une émanation de l'Être suprême, une portion de sa substance qui s'en détacha, sans la diminuer toutefois, pour devenir un être personnel, au moment même où Dieu prononça le *Fiat lux* [2]. Le Père n'a donc pas été toujours Père ; le Fils a eu un commencement et il est inférieur à son Père, par la seule volonté de qui il exerce la domination [3]. Ces opinions excluant toute idée d'unité numérique, il est clair que, quand Tertullien parle d'unité dans la Trinité, il ne peut entendre qu'une unité de substance, comme il le déclare d'ailleurs positivement [4], et qu'il professait la théorie de l'émanation sous une forme encore plus grossière que Justin et Théophile. Tel était aussi à peu près le sentiment de Cyprien, le célèbre évêque de Carthage [5], de Novatien [6], d'Arnobe [7] et de Lactance [8], qui considéraient le Fils comme un être personnel distinct du Dieu suprême, et qui, bien qu'ils lui attribuassent une divinité réelle et la domination sur toutes choses jusqu'à la consom-

[1] *Tertullien*, Contra Prax., c. 8 : Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fructum et fons fluvium et sol radium, nam et istæ species probolæ sunt substantiarum, ex quibus prodeunt.

[2] *Ibid.*, c. 7 : At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum ; nec carere substantiâ, quod de tantâ substantiâ processit ; — Adv. Hermog., c. 9 : Pater tota substantia est, Filius verò derivatio totius et portio sicut ipse profitetur : Quia Pater major me est.

[3] *Tertullien*, Adv. Hermog , c. 4 : Qui Filium non aliunde duco, sed de substantià Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem à Deo consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam ; —c . 3 : Deus non ideo Pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. — Cf. Contra Prax., c. 9, 14, 26.

[4] *Tertullien*, Contra Prax., c. 25 : Qui tres unum sunt, non unus... ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem.

[5] *Cyprien*, Epist. LXXIII.

[6] *Novatien*, De Trinitate, c. 22 : Unum neutraliter positum, societatis concordiam, non unitatem personæ sonat.

[7] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 37 ; II, c. 60.

[8] *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 6-8. Il est remarquable qu'il ne fait nulle part, non plus qu'Arnobe, mention quelconque de la Trinité.

mation des siècles, enseignaient qu'il n'est point éternel comme le Père ; mais qu'il tient son existence de la volonté de Dieu, à qui il est soumis.

De ces nombreux témoignages, il résulte que l'Église des trois premiers siècles ne se faisait point une idée très-précise de la génération du Fils de Dieu ni de ses rapports avec le Père. On croyait assez généralement que le Logos est Dieu de toute éternité comme entendement ou sagesse du vrai Dieu ; qu'avant la création, il émana, par la volonté de Dieu, de la substance divine, sans que l'entendement divin souffrît la moindre diminution, et qu'il devint une personne distincte, semblable au Père, mais inférieure au Dieu suprême, bien que supérieure à toutes les autres créatures. Il y a loin de cette doctrine à celle qui triompha à Nicée. De tous les Pères anténicéens, on n'en cite qu'un seul, Denis, évêque de Rome depuis 259, qui, s'en tenant fermement à la doctrine d'Origène, ait enseigné, en termes clairs et nets, que le Fils a été engendré, mais non créé ou fait, de toute éternité par le Père [1]. Il est donc plus qu'évident que la doctrine arienne s'éloignait moins que celle d'Athanase des idées reçues dans la majorité des églises.

Arius, nous l'avons déjà dit ailleurs (*Voy.* Ire Partie, § 32), refusait de croire à la personnification éternelle du Logos. Cette opinion lui semblait inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. Il est clair, en effet, que si la raison impersonnelle qui était en Dieu de toute éternité, s'est hypostasiée avant le temps, il s'est produit dans l'Être suprême, supposé même qu'il n'y ait eu en lui ni division, ni diminution, un changement interne qui d'unité l'a fait devenir dualité. Ce fut donc

[1] *Athanase*, De decret. synod. Nicæni, c. 26.

le louable désir de sauver la notion pure de Dieu qui le porta à s'opposer à son évêque Alexandre, lequel, combinant la génération éternelle d'Origène avec la théorie de l'émanation, enseignait la gennésie éternelle du Fils, non par la volonté du Père, mais de sa substance. Si le Père est inengendré, objectait Arius, et le Fils engendré, il y a eu nécessairement un temps où celui-ci n'était pas. Le Fils a donc eu, en tant qu'engendré, un commencement par rapport au Père, qui seul a en soi le principe de sa subsistance, en tant qu'inengendré, et comme il n'a pas en lui-même sa subsistance personnelle, il a reçu l'existence par la volonté du Père, à l'instar de toutes les créatures. De plus, si l'agennésie ou l'aséité, comme dirent plus tard les Scolastiques, est une de ces perfections infinies qui distinguent Dieu de tout ce qui n'est pas lui et qui constituent sa substance, il s'ensuit que la divinité engendrée du Fils ne participe pas à cette substance, qu'elle n'en est pas émanée, mais qu'elle tire son origine d'une autre substance ou de rien, et, dans l'un comme dans l'autre cas, que le Fils n'est pas consubstantiel au Père.

Il est certain qu'en niant l'éternité du Fils dans le Père, comme raison, force ou énergie, et en affirmant qu'il avait été créé de rien par la volonté du Père, Arius s'écartait de la doctrine déjà regardée comme orthodoxe ; mais, d'un autre côté, il évitait de tomber dans une inconséquence, dont les Pères anténicéens ne paraissent pas avoir été frappés, et il éloignait de la notion de Dieu toute apparence de divisibilité. Du reste, il se rapprochait autant que possible de la doctrine de ses adversaires, en admettant que le Logos créateur a été créé avant le temps et en le qualifiant de Dieu éternel, parfait, immuable par rapport à l'univers, son ouvrage.

On connaît les différentes péripéties de la longue lutte

dont Arius fut le premier athlète et la première victime (*Voy.* Iʳᵉ Partie, §43). Aux détails dans lesquels nous sommes entré, nous ajouterons seulement que le concile de Constantinople, qui s'était bercé de l'espoir de terminer la dispute par la publication d'un nouveau symbole plus explicite que celui de Nicée [1], ne réussit qu'à demi ; car plusieurs docteurs de l'Église, parmi ceux-là même qui se montrèrent les plus ardents champions du nicéisme, entre autres Hilaire de Poitiers [2], continuèrent à admettre une certaine subordination entre les personnes de la Trinité. Ce fut Augustin [3] qui fit enfin disparaître les dernières traces d'une théorie si répandue dans l'Église primitive, en établissant une unité numérique entre les trois personnes divines. Il fonda son système sur l'anthropologie, mais en substituant aux preuves d'analogie que ses devanciers avaient empruntées aux phénomènes de la nature, d'autres preuves du même genre tirées des facultés de l'âme humaine, il ne fit que ramener les trois personnes à de simples relations, c'est-à-dire qu'il donna à son système une couleur très-prononcée de sabellianisme [4].

Il est à remarquer que le concile de Nicée, qui a formulé d'une manière précise la consubstantialité du Père et du Fils, ne dit pas un mot d'une unité numérique dans la Tri-

[1] Voy. le symbole Nicæno-Constantinopolitain, dans les NOTES, à la fin du 1ᵉʳ volume, note G.

[2] *Hilaire*, De Trinitate, lib. V, c. 24.

[3] *Augustin*, De Trinitate, lib. VII, c. 6; IX, c. 18 ; X, c. 10, 11 ; XV, c. 7 ; Epistol. CCXXXVIII, c. 3.

[4] *Augustin*, De Trinit., lib. IX, c. 12 : Est quædam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsâ verbum et amor tertius, et hæc tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est, nec minor amor, dum tantum se diligit, quantam novit et quanta est ; — lib. X, c. 18 : Hæc igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas... eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia ; — lib. XV, c. 10 : Trinitas sapientiæ scilicet et notitia sui et dilectio sui.

nité [1], et ce qui paraîtra non moins surprenant, c'est qu'il ne s'explique aucunement sur les rapports du Saint-Esprit avec les deux autres personnes divines [2]. Ce silence laissa le champ libre à la spéculation.

Dans les plus anciennes règles de foi [3], le Saint-Esprit est mentionné comme objet d'adoration avec le Père et le Fils; tous trois sont juxtaposés, mais non réunis dans la notion de la Trinité, ni même formellement dans celle de la Divinité, et l'Esprit-Saint, considéré comme personne distincte, occupe la troisième place. Justin le Martyr dit formellement : Nous adorons le vrai Dieu, le Fils de Dieu, que nous mettons au second rang, et l'Esprit prophétique, que nous plaçons en troisième ligne et que nous adorons avec le Logos [4]. Encore les anciens Pères s'expriment-ils sur la troisième personne de la Trinité en termes si obscurs, qu'il est même permis de douter que tous lui aient reconnu une existence personnelle propre. Les uns semblent l'avoir identifié avec le Logos, dont il n'aurait été qu'une forme de manifestation [5]. Telle était l'opinion d'Hermas, qui croyait que l'être supérieur uni à l'homme Jésus était le Saint-Esprit [6], de Justin lui-même, du moins dans

[1] *Münscher*, Untersuchung über den Sinn der nicäischen Glaubensformel, dans le Magazin de *Henke*, T. XII, p. 334.

[2] Voy. le Symbole de Nicée dans les Notes, à la fin du premier volume, note F.

[3] Voy. trois de ces règles de foi dans les Notes, à la fin du premier volume, note A.

[4] *Justin*, Apol. I, c. 13 : Τὸν δημιουργὸν τοῦ δε τοῦ παντός σεϐόμενοι... τὸν διδάσκαλον τε τούτων γενόμενον ἡμιν, καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.

[5] *Keil*, Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohn und dem heiligen Geist gekannt, und welche Vorstellungen sie sich davon gemacht haben? dans le Magazin de *Flatt*, an. 1798, cah. 4. — *Kahnis*, Die Lehre vom heiligen Geist, Halle, 1847, in-8°.

[6] *Hermas*, Pastor, simil. V, c. 5 : Filius Spiritus Sanctus est; — c. 6 : Corpus, in quod inductus est Spiritus Sanctus, servivit illi Spiritui.

certains passages [1]; de Tertullien [2], de Théophile [3] et, pourrait-on dire, de la plupart des Pères anténicéens. D'autres, comme Athénagore [4], le tenaient pour une émanation sortant de Dieu et rentrant en lui, ainsi que le rayon du soleil. Ce sentiment était partagé par tous les Antitrinitaires du IIe et du IIIe siècle [5]. D'autres enfin faisaient du Saint-Esprit une personne différente du Père et du Fils [6]; toutefois sa personnalité ne fut affirmée d'une manière claire et positive, que dans le IIIe siècle par Tertullien et Origène [7], qui contribuèrent beaucoup, sans aucun doute, à répandre par leurs écrits dans l'Église la doctrine, reconnue plus tard pour orthodoxe, des trois personnes dans la Divinité. Cependant plus d'un siècle devait encore s'écouler avant que cette doctrine fût fixée par le symbole nicæno-constantinopolitain, et pendant longtemps, les plus habiles théologiens, Cyprien [8], Novatien [9], Denis

[1] *Justin*, Apol. I, c. 33 : Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι, καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον ἐγκύμονα κατέστησε.

[2] *Tertullien*, Contra Prax., c. 26 : Spiritus substantia est Sermonis, et Sermo operatio Spiritûs, et duo unum sunt.

[3] *Théophile*, Ad. Autol., lib II, c. 10 : Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα Θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, etc.

[4] *Athénagore*, Legat,, c. 10 : Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα, ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ Θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ επαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

[5] *Lange*, Die Lehre der Unitarier des II und III Jahrhunderts vom heiligen Geist, dans le Zeitschrift d'*Illgen*, an. 1833, cah. 3.

[6] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 20, § 1 : Non indigebat horum (angelorum) Deus ad faciendum quæ ipse apud se prædefinierat fieri... Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia liberè et spontè fecit.

[7] *Tertullien*, Contra Prax., c. 4 : Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quàm a Patre per Filium. — *Origène*, In Johan., tom. II, c. 6 : πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι τιμιώτερον.

[8] *Cyprien*, Epist. LXXIV.

[9] *Novatien*, De Trinitate, c. 24 : Accepit Paracletus a Christo quæ nuntiet. Si accepit, major ergo Paracleto Christus est.

d'Alexandrie [1], Théognoste [2], Piérius [3] continuèrent à enseigner, comme Origène, que le Saint-Esprit est moindre que le Fils.

Le savant docteur alexandrin admettait, en effet, trois hypostases divines, unies par l'accord de leurs volontés, et il avait même défendu avec succès cette théorie contre Béryle de Bostra et les Sabelliens ; mais il croyait le Saint-Esprit inférieur au Père, de même que le Fils, et il les plaçait l'un et l'autre, quant à la perfection, à une immense distance de l'Être suprême. D'après lui, l'activité du Père s'étend sur toute la création, celle du Fils sur les êtres raisonnables et celle du Saint-Esprit sur les saints seulement [4].

Cette diversité de doctrines prouve qu'au IIIe siècle, les idées étaient encore vagues et confuses dans l'Église sur la nature du Saint-Esprit et ses rapports avec le Fils et le Père. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si le concile de Nicée ne rendit sur ce sujet aucun décret contre Arius, qui enseignait que le Saint-Esprit est inférieur au Fils et a été créé par lui [5], et qui en faisait par conséquent tout simplement un ange. La formule qu'il sanctionna : Nous croyons au Saint-Esprit, permettait à la spéculation [6] de continuer à s'exercer sur ce dogme. Marcel d'Ancyre niait la personnalité du Saint-Esprit [7]. Fidèle à la

[1] *Basile*, Epist. IX, c. 2.

[2] *Photius*, Biblioth., cod. 106.

[3] *Ibid.*, cod. 119.

[4] *Origène*, De principiis, lib. I, c. 3, § 5 : Ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον.

[5] *Athanase*, Oratio I contra Arianos, c 6. — *Épiphane*, Hæres. LXIX, LXXVI. — *Canisius*, Antiq. lect., ed. Basnage, T. I, p. 180.

[6] *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXI et XXXVII.

[7] *Basile*, Epist. CCLXIV, c. 5.

doctrine d'Origène, Eusèbe de Césarée ne voyait en lui que la première des créatures raisonnables qui ont reçu leur existence du Fils [1]. Hilaire de Poitiers, le zélé nicéen, n'ose pas l'appeler une créature, quoiqu'il le subordonne au Fils, et il déclare que tout ce qu'on peut affirmer de lui, c'est qu'il existe [2]. Cependant Athanase finit par s'apercevoir que la théorie de l'égalité du Père et du Fils résisterait difficilement aux attaques des Ariens, si l'on n'admettait pas entre les trois personnes divines une égalité d'essence et de dignité [3]. Les plus célèbres docteurs du IVe siècle se mirent donc à combattre avec une vivacité croissante la proposition que le Saint-Esprit est une créature, et à affirmer son homoousie avec le Père et le Fils. Tels furent Basile le Grand [4], qui avait éprouvé d'abord des scrupules à lui décerner le nom de Dieu [5], Grégoire de Naziance [6] et Didyme le catéchète alexandrin [7].

Leurs principaux adversaires furent Eunomius et Macédonius, évêque sémiarien de Constantinople entre 344 et 360, qui ne voyaient dans l'Esprit-Saint qu'une créature du Fils [8] n'ayant aucun droit aux honneurs divins. Les partisans de cette opinion, désignés dans l'histoire sous le nom de Pneumatomaques, furent condamnés comme héritiques à Alexandrie, en 362, puis à Rome, en 372 [9]. Huit ans après cette dernière

[1] *Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. XI, c. 20; De theolog. eccles, lib. III, c. 6.
[2] *Hilaire*, De Trinitate, lib. II, c. 29; XII, c. 55.
[3] *Athanase*, Epist. I ad Serapion., c. 2 : ποία οὖν αὔτη θεολογία, ἐκ δημιουργοῦ καὶ κτίσματος συγκειμένη; ἤ γὰρ οὐ τριάς ἐστι, ἀλλά δυάς, etc.
[4] *Basile*, Contra Eunomium, lib. II, c. 33.
[5] *Grégoire de Naziance*, Orat. XLIII, c. 68.
[6] *Ibid.*, Oratio XXXI.
[7] *Didyme*, De Trinitate, lib. II, c. 4.
[8] *Eunomius*, Apolog., c. 25. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. IV, c. 27. — *Théodoret*, Hist. eccles., lib. II, c. 6. — *Épiphane*, Hæres. LXXIV, c. 1. — *Philastre*, De hæres., c. 67.
[9] *Mansi*, Concil., T. III, p. 347 et 460.

condamnation, l'empereur Théodose ordonna par une loi à tous ses sujets de croire, conformément à la doctrine évangélique professée par Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, à la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit sous une égale majesté et sainte Trinité [1], et cette loi n'ayant pas produit l'effet qu'il en attendait, il assembla, en 381, à Constantinople un concile de 150 évêques, choisis parmi les plus ardents nicéens et les plus dévoués à sa personne [2], par lesquels il fit rédiger un nouveau symbole qui confirma celui de Nicée avec quelques additions. Les Ariens, les Sémiariens, les Pneumatomaques, les disciples de Marcel et de Photin furent anathématisés; toutefois l'unité numérique des trois personnes divines ne fut point proclamée, ni le nom de Dieu donné au Saint-Esprit. Cela n'eut lieu que dans le symbole dit d'Athanase [3], que l'Occident a placé au rang du symbole des Apôtres et de celui de Nicée.

C'est ainsi qu'après avoir commencé par affirmer l'égalité d'essence entre le Père et le Fils, l'Église y fit participer ensuite le Saint-Esprit et finit par établir une unité numérique dans la Trinité. On ne devait point s'en tenir là.

Le second concile œcuménique avait décidé que le Saint-Esprit procède du Père, et cette doctrine avait été confirmée par les conciles d'Éphèse, en 431, et de Chalcédoine, en 451 ; mais il avait gardé le silence sur ses rapports avec le Fils. Jusqu'au milieu du v[e] siècle, des opinions très-diverses régnèrent donc sur ce point. Les plus anciens Pères de l'Église se taisent sur le procession du Saint-Esprit. Ceux d'un âge postérieur en parlent d'une manière très-vague. Ainsi Tertullien, par exemple, affirme dans le même ouvrage qu'il

[1] Cod. Theodos., lib. XVI, tit. I, l. 2.
[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. V, c. 8. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. VII, c. 7.
[3] Voyez les NOTES, à la fin du premier vol., note L.

procède du Père par le Fils et qu'il procède du Fils et du Père [1]. Au temps d'Épiphane, les uns croyaient qu'il procède du Christ; les autres, du Fils et du Père [2]. En général cependant, l'Église grecque admettait qu'il procède du Père, sans rejeter formellement la procession du Fils, parce qu'elle comprenait que faire procéder le Saint-Esprit du Père seul, c'était compromettre gravement la parfaite égalité d'essence du Père et du Fils et rétablir entre eux une espèce de subordination. Aucune controverse ne s'était encore élevée sur cette question, lorsque Théodore de Mopsueste et, peu de temps après, Théodoret, évêque de Tyr, s'avisèrent de condamner comme impies et sacriléges ceux qui disaient que l'Esprit-Saint a reçu l'existence du Fils ou par le Fils [3]. Dans l'Église latine, au contraire, qui se montra toujours plus hostile que l'Église orientale à la théorie arienne de la subordination, les théologiens s'attachèrent de préférence à faire ressortir la parfaite homoousie des trois personnes de la Trinité, et ils enseignèrent, en conséquence, dans des termes plus ou moins précis, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils [4]. Dès le VI[e] siècle, cette doctrine était reçue dans les symboles.

[1] *Tertullien*, Contra Prax. c. 4. : Spiritum non aliunde puto quàm a Patre per Filium; — c. 8 : Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio; — c. 25 : Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes alterum ex altero.

[2] *Épiphane*, Ancorat., c. 67 : Χριστὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς πιστεύεται Θεὸς ἐκ Θεοῦ, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἢ παρ' ἀμφοτέρων. — Cf. Hæres. LXXIV, c. 8.

[3] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 1347. — *Théodoret*, Reprehensio XII anathem. Cyrilli, anathem. IX : Proprium Spiritum Filii, si quidem ut ejusdem cum eo naturæ, et ex Patre procedentem dixit, simul confitebimur, et tanquam piam suscipiemus vocem. Si verò tanquam ex Filio, aut per Filium existentiam habeat, hoc ut blasphemum et impium rejiciemus.

[4] *Hilaire*, De Trinitate, lib. II, c. 29 : (Spiritus Sanctus) qui, Patre et Filio auctoribus, confitendus est. — *Ambroise*, De Spiritu sancto, lib. I, c 10 : Spiritus quoque Sanctus, cùm procedit a Patre et Filio non separatur a Patre, non separatur a Filio — *Augustin*, De Trinitate, lib. IV, c. 20; VI, c. 15. — *Gennadius*; De dogmat. ecclesiast., c. I.

On la trouve non-seulement dans celui d'Athanase, mais même dans le symbole nicæno-constantinopolitain, où ces mots *et filio* ou *filioque* furent ajoutés à la formule *qui procedit a Patre*, consacrée par le deuxième concile œcuménique, vraisemblablement en Espagne et à l'époque où le roi Récarède quitta l'arianisme pour embrasser le nicéisme, c'est-à-dire en 585[1]. D'Espagne, l'addition passa dans les Gaules et bientôt toute l'Église gallicane l'adopta. En 810, Charlemagne pria, nous l'avons déjà dit, le pape Léon III d'y donner sa sanction, mais il s'y refusa, en déclarant d'ailleurs qu'il tenait la doctrine de la procession du Père et du Fils pour orthodoxe. L'Église grecque ne tarda pas à s'apercevoir de l'altération que l'Église latine avait fait subir au symbole, et elle s'en plaignit vivement[2]. La querelle, envenimée par la jalousie des patriarches de Rome et de Constantinople, s'aigrit de plus en plus et finit, comme nous l'avons vu, par aboutir au schisme des deux Églises. La grande majorité des Grecs est restée fidèlement attachée à la doctrine nicæno-constantinopolitaine et rejette le Filioque[3].

Depuis l'addition du Filioque jusqu'à la Réformation, le dogme de la Trinité n'éprouva plus de changement essentiel. Il fut généralement admis, excepté par quelques sectaires[4], que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont ni trois noms ni trois formes de manifestation de l'unité divine, mais trois per-

[1] Cette addition se remarque, en effet, dans le symbole nicæno-constantinopolitain tel qu'il fut lu au synode de Tolède, en 589. Voy. *Mansi*, Concil., T. IX, p. 981.

[2] *Walch*, Historia controversiæ et Græcorum et Latinorum de processione Spiritûs Sancti, Ienæ, 1751, in-8°.

[3] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib I, c. 8 : Ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν.... καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν. — *Mogilas*, Confess. orthodox., P. I, qu. 9 : πνεῦμα ἅγιον ἀπ' αἰῶνος ἐκπορευόμενον ἐκ πατρός, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

[4] *Duplessis d'Argentré*, Collect. judic. de novis error., T. I. p. 87.

sonnes réellement subsistantes, coexistantes, immanentes mutuellement et pourtant distinctes entre elles au point que l'une a pu s'incarner sans que les deux autres s'incarnassent ; que, malgré cette subsistance personnelle, elles sont consubstantielles l'une à l'autre, en sorte qu'elles ne sont pas trois Dieux, bien que chacune soit véritablement et réellement Dieu, mais un seul et même Dieu avec ce seul caractère distinctif ou hypostatique (ἰδιότης, character hypostaticus), que le Père est inengendré ou sans principe, que le Fils est engendré du Père et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, caractère fourni par la subsistance ou le mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως, modus subsistendi) de chacune de ces trois personnes, et non par une inégalité dans leur essence [1].

Ce dogme était très-propre à exercer la subtilité des Scolastiques ; aussi les plus célèbres d'entre eux s'appliquèrent-ils à l'approfondir et à l'étayer de nouvelles preuves tirées non-seulement de prétendues analogies [2] plus ou moins matérielles, mais de la Bible, car il paraît certain que c'est Pierre Lombard qui trouva le premier une preuve de la Trinité dans la forme.

[1] *Augustin*, De Trinit., lib. VII, c. 11 : Non tantùm est unus homo, quantùm tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quàm unus homo... At in Deo non ita est : non enim major essentiâ est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul quàm solus Pater aut solus Filius : sed tres simul illæ substantiæ sive personæ, si ita dicenda sunt, æquales sunt singulis : quod animalis homo non percipit, non enim potest cogitare nisi moles et spatia. — *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. I, c. 8 : Διὰ τὸν πατέρα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα πάντα ἃ ἔχει, τουτέστι διὰ τὸ τὸν πατέρα ἔχειν αὐτὰ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως· ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιαι τρεῖς ὑποστάσεις, οὐχ οὐσίᾳ, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι. Ἕνα Θεὸν γινώσκομεν· ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδίοτησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε τὸ αἴτιον, καὶ τὸ αἰτιατὸν, καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν.

[2] *Hugues de S.-Victor*, De sacramentis, lib. I, pars III, c. 28. — *Bonaventure*, Itinerar. in Deum, c. 8. — *Richard de S. Victor*, De Trinitate, lib III, c. 13-14.

plurielle du mot Élohim [1]. Mais leur zèle les entraîna souvent trop loin. On peut dire en général que les preuves rationnelles qu'ils essayèrent de donner de la Trinité, tendent toutes à établir, non pas trois personnes, mais trois relations dans l'essence divine [2].

Il sera toujours impossible, en effet, de prouver par voie de raisonnement que chacune des trois hypostases divines est l'Être absolu et que néanmoins elles ne sont pas trois Dieux, sans se briser inévitablement contre les écueils du trithéisme ou du sabellianisme. C'est ce qui était arrivé à Jean Scot Érigène. Dans l'impossibilité d'appliquer à Dieu, dont tout ce qu'on sait certainement, c'est qu'il existe, aucune des dix catégories d'Aristote, pas même celle de la relation, sur laquelle le dogme de la Trinité se fonde essentiellement, il s'était trouvé amené à rejeter la Trinité ecclésiastique et à ne plus voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit que des noms auxquels ne correspond aucune différence objective dans la substance divine. Ainsi le Père était pour lui l'essence, le Fils la sagesse, le Saint-Esprit la vie de Dieu [3]. Pierre Lombard ne fut pas plus heureux. Afin de maintenir la distinction entre Dieu considéré absolument ou la substance divine, et Dieu envisagé comme Père — distinction très-nécessaire puisque autrement le Fils, en tant qu'il participe à la substance divine, se serait engendré lui-même, — il prétendit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une chose suprême, ***summa quædam res*** [4], assertion qui le fit accuser par l'abbé Joachim d'enseigner une quaternité. La grande réputation dont Lombard jouissait, le mit à l'abri

[1] *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 2.

[2] Voy. *Schwarz*, De Sanctâ Trinitate quid senserint doctores ecclesiastici primâ scholasticæ theologiæ periodo, Halle, 1842, in-8°.

[3] *Scot Érigène*, De divisione naturæ, lib. I, c. 14-18; II, c. 2, 20, 32; III, c. 20.

[4] *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 5.

d'une condamnation ; mais Roscellin n'avait pas des titres aussi puissants à l'indulgence de la hiérarchie. Il maintenait la personnalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit jusqu'à y sacrifier l'unité de la substance. Dans son opinion, chacune des trois personnes divines était un être pour soi, et elles n'étaient unies que par le lien de la puissance et de la volonté. Roscellin était donc trithéiste. Il fut combattu par Anselme de Cantorbéry [1], qui le fit condamner au synode de Soissons en 1092. Abélard ne fut pas traité avec moins de rigueur, nous l'avons vu (*Voy.* 1[re] Partie, § 65) à cause de ses opinions sabelliennes, que partageaient jusqu'à un certain point Hugues et Richard de Saint-Victor [2].

La Réforme, en reconnaissant l'autorité dogmatique des trois symboles apostolique, nicæno-constantinopolitain et athanasien, accepta, par le fait même, le dogme de la Trinité tel qu'ils l'avaient formulé [3]. Il est vrai que Mélanchthon, dans la première édition de ses *Loci theologici*, évita de parler de ce dogme de peur de soulever de redoutables controverses [4]; mais, après la publication des ouvrages de Servet, il crut devoir l'y introduire et il traita la question avec beau-

[1] *Anselme*, Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini, dans ses Opera, Lut. Paris., 1675, in-fol., p. 41.

[2] *Hugues de Saint-Victor*, De sacramentis, lib. I, pars III, c. 26. — *Richard de Saint-Victor*, De Trinitate, lib. III, c. 14.

[3] August. Confess., art. 1. — Conf. helvet. II, c. 3. — Conf. gallic., c. 5-6. — Conf. anglic., c. 1. — Conf. belgic., c. 8-9. — Conf. scotic., c. 1. — Il est à remarquer que la Confession helvétique fonde le dogme de la Trinité sur Luc I, 35, Matt. III, 16, XVIII, 19, Jean I, 32, XIV, 26, XV, 26, et passe sous silence I Jean V, 7, que Luther avait aussi exclu de sa traduction.

[4] *Mélanchthon*, Epistolarum libri IV, epist. 140 ad Camerarium : De Trinitate scis me semper veritum esse ut hæc aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragœdias excitabit hæc quæstio apud posteros, num Verbum sit hypostasis, num Spiritus sit hypostasis! — Cf. *Strobel*, Literargeschichte von Melancht. Loci theologici, Altdorf, 1776, in 8°, p. 82, 237. — *Planck*, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, Leipz., 1791, 8 vol. in-8°, T. IV, p. 36.

coup de subtilité. Ce n'est donc point à la Réforme proprement dite qu'il convient de rattacher la doctrine des Antitrinitaires. Les Déistes du XVI[e] siècle ne sont les fils ni de Luther, ni de Calvin, qui ne cessèrent de les poursuivre comme des ennemis. Ils descendent en ligne directe des sectes populaires du siècle précédent et de la Renaissance. Voilà pourquoi les doctrines des premiers Unitaires se compliquèrent d'éléments anabaptistiques qui les rendirent encore plus odieuses. Voilà pourquoi aussi, à l'exception de Hetzer, prêtre instruit et poëte populaire, qui fut exécuté à Constance en 1529 [1]; de Campanus, qui fut condamné à une détention perpétuelle parce qu'il niait la divinité du Saint-Esprit et subordonnait le Fils au Père [2]; de Joris († 1556), qui ne concevait la Trinité que comme trois manifestations du Dieu suprême, et d'un ou deux autres encore moins connus, voilà pourquoi, disons-nous, tous les chefs des Antitrinitaires, Ochin, Gentilis, Blandrata, etc., étaient originaires de l'Italie, où la Renaissance était alors dans tout son éclat. Servet lui-même y avait fait un séjour et y avait vraisemblablement puisé ses opinions sabelliennes. Cette infortunée victime du fanatisme calviniste niait l'éternité du Fils, qui, selon lui, ne peut être dit éternel que comme Logos endiathétos. Pour lui donc, Jésus-Christ n'était qu'un homme pénétré de la substance divine, et en tant qu'homme, il n'est pas Dieu. Quant au Saint-Esprit, il le définissait le souffle créateur de Dieu et le principe moral qui parle au cœur de l'homme. Il ne voyait donc en lui qu'une opération divine, un autre mode de manifestation de la Divinité.

[1] *Breitinger*, Anecdot. de L. Hetzero, dans le T. VI du Museum helveticum, Tiguri, 1746-52, 7 vol. in-8°.

[2] *Schelhorn*, Amœnitates literariæ, Francof., 1725-31, 14 tom. en 7 vol. in-8°, T. XI, p. 32 et suiv.

Mais les bûchers n'empêchèrent pas l'unitarisme de se répandre, surtout depuis que les deux Socin — qui renouvelèrent dans le XVIe siècle les opinions des anciens Monarchiens (*Voy.* Ire Partie, § 30) — eurent donné une forme systématique à ses doctrines et organisé ses sectateurs en église. Ce fut Fauste Socin qui lui rendit le plus de services par ses nombreux et importants travaux [1]. Sa théorie est fondée sur l'aséité : Dieu tient de lui-même la puissance souveraine et il ne la délègue à personne. La divinité du Christ dépend de la volonté du Père. Tant qu'il vécut sur la terre, il fut un homme semblable à nous. D'accord sur ce point avec l'ébionisme, Socin s'en éloignait en admettant la naissance surnaturelle du Christ, conçu dans le sein d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit. Si, après sa résurrection, Jésus a été élevé au-dessus de l'humanité, à un degré de majesté et de puissance tel qu'on ne peut rien concevoir au-dessus de lui que Dieu lui-même, c'est qu'il s'est rendu digne de l'apothéose par sa soumission à la volonté du Père. La gloire dont il jouit, lui mérite le titre de Dieu, de notre Dieu [2]. Pour Socin, l'homme Jésus a donc été déifié, il est devenu une espèce de Dieu ; pour l'orthodoxie, Dieu s'est incarné en Jésus [3]. La différence était grande entre les deux systèmes; elle ne l'était pas moins quant au Saint-Esprit, qui, dans l'opinion du célèbre antitrinitaire,

[1] *Flatt*, Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältniss zur praktisch. Vernunft, dans ses Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral, Tüb., 1792, in-8°, p. 117. — *Ziegler*, Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs des F. Socins, dans le Magazin de *Henke*, T. IV, cah. 2. — *Trechsel*, Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit, Heidelb., 1844, in-8°.

[2] *Socin*, Christianæ religionis institutio, dans ses Opera, T. I, p. 654, 672. — Catechism. Racov., qu. 78, 95-96.

[3] Pour lever la difficulté que présente Jean III, 13, Socin émit l'idée singulière qu'avant de commencer sa prédication, Jésus avait été ravi au ciel pour y apprendre de Dieu même ce qu'il aurait à annoncer aux hommes. Voy. son traité De Deo, Christo et Spiritu Sancto, dans le T. I de ses Opera, p. 811-814, et sa Christ. relig. institutio, T. I, p. 675. — Cf. *Mosheim*, De raptu Christi in cœlum, Helmst., 1729, in-4°.

n'était pas une personne, mais une force divine, agissant dans les fidèles et les sanctifiant [1]. Sur ce point, ses disciples ne sont pas tous restés fidèles à son système ; quelques-uns, notamment parmi les Unitaires d'Angleterre, regardent le Saint-Esprit comme une créature de Dieu, comme un ange [2]. Du vivant même de Socin un dissentiment s'était élevé au sujet du culte à rendre au Christ. Il avait enseigné que Jésus doit être un objet d'adoration, en ce sens qu'on adore Dieu en sa personne [3], ce que d'autres nièrent, parce qu'ils n'admettaient pas la naissance surnaturelle de Jésus [4]. De là la division des Sociniens en adorants et non adorants.

Les Orthodoxes combattirent énergiquement pour la défense de la doctrine ecclésiastique ; mais ils avaient contre eux l'esprit du temps, et ils ne purent empêcher ni l'unitarisme de faire des progrès, ni les anciennes hérésies de se reproduire. Dès le XVII[e] siècle, on comptait, dans le sein de l'Église protestante, une foule d'Antitrinitaires : des Néoariens modérés, comme Milton († 1674) [5], le célèbre poëte, Samuel Clarke, savant presque universel [6], D. Whitby († 1726), devenu, sur la fin de sa vie, zélé partisan de l'arianisme dont il s'était d'abord montré l'adversaire [7]; comme Abauzit († 1767) [8], Vernet († 1789) [9], P. Mathy [10] et bien d'autres jusqu'à

[1] *Socin*, Christ. rel. instit., T. I, p. 652. — Catech. Racov., qu. 94-190.
[2] *J. Crell*, De uno Deo Patre lib. II, dans le T. V de la Biblioth. Fratr. Polonorum.
[3] *Socin*, De Jesu Christi invocatione disputatio, s. l., 1595, in-8°.
[4] Disputatio de adoratione Christi, habita inter F. Socinum et Ch. Franken, Racov., 1618, in-8°.
[5] *Milton*, Last thoughts on the Trinity, Lond., 1828, in-8°; trad. en franç. par *E. Haag*, Paris, 1842, in-12.
[6] *Clarke*, The Scriptur. doctrine of the Trinity, Lond., 1712, in-8°.
[7] *Whitby*. Tractatus de verâ Christi deitate, adversùs Arii et Socini haereses, Oxon., 1691, in-4°; — His last thoughts, Lond., 1728, in-8°.
[8] *Abauzit*, Œuvres diverses, Lond., 1770-73, 2 vol. in-8°, T. I, p. 107, 127.
[9] *Vernet*, De Christi deitate, Gen., 1777, in-8°.
[10] *Mathy*, La doctrine de la Trinité éclaircie, 1730-31, 3 part. en 2 vol. in-8°.

Channing († 1842) [1]; — des Néoariens rigides, tels que les deux Sandius, père et fils, morts l'un en 1686, l'autre en 1680 [2], le savant W. Whiston († 1752), que l'étude des Pères conduisit à l'arianisme [3], J. Jackson († 1763) [4], E. Harwood († 1794) [5], qui ne considéraient le Fils de Dieu que comme une créature supérieure aux autres créatures, tandis que les Néoariens modérés le regardaient moins comme un homme que comme un être divin inférieur à Dieu seul en dignité et en perfection, opinion à laquelle se rangeaient aussi la plupart des Arminiens [6]; — des Néosabelliens nominalistes, qui prétendaient que Dieu est appelé de divers noms selon ses relations diverses : Père, comme étant le créateur de toutes choses ; Fils, comme ayant donné aux hommes un modèle de vertu ; Saint-Esprit, comme sanctifiant les pécheurs ; — des Néosabelliens modalistes, qui ne voyaient dans les trois personnes de la Trinité que trois modes d'existence et d'opération du Dieu unique : telle était l'opinion, entre autres, de Jean Le Clerc [7], du savant et pieux W. Deurhoff († 1717) [8], de

[1] *Channing*, Le christianisme unitaire, trad. en franç., Paris, 1862, in-12.

[2] *Sandius*, Problema paradox. de Sp. Sancto, Col. 1678, in-4°; — Nucleus histor. eccles., Col., 1676, in-4°.

[3] *Whiston*, The primitive Christianity revived, Lond., 1711, 5 vol. in-8°; Three essays, Lond., 1713, in-8°.

[4] *Jackson*, Novatiani opera, cum diss. de Filii Dei homousiâ, Lond., 1728, in-8°.

[5] *Harwood*, Five dissertations, Lond., 1772, in-8°.

[6] *Episcopius*, Instit. relig. christ., lib. II, sect. II, c. 37. — *Courcelles*, Institutio relig. christ., lib. II, sect. XIX, c. 5-9. — *Limborch*, Theol. christ., lib. II, sect. XVII, c. 25 : Colligimus essentiam divinam et Filio et Spiritui Sancto esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam quatenus Pater naturam divinam a se habet, Filius et Spiritus Sanctus a Patre, qui proinde divinitatis in Filio et Spiritu Sancto fons est et principium. Communis Christianorum consensus ordinis ratione prærogativam hanc agnoscit, Patri semper tribuens primum locum, secundum Filio, tertium Spiritui Sancto. Sed et est quædam supereminentia, Patris respectu Filii, et Patris ac Filii respectu Spiritûs Sancti, ratione dignitatis ac potestatis. Dignius siquidem est generare quàm generari, spirare quàm spirari.

[7] *Le Clerc*, Epistolæ theologicæ, Irenop., 1679, in-12.

[8] *Deurhoff*, Beginselen der Waarheid, Amst., 1684, in-8°.

Poiret, qui avait sans doute puisé cette idée dans les écrits de la Bourignon, car pour elle aussi, les trois personnes de la Trinité n'étaient que les trois attributs de la bonté, de la justice et de la vérité [1] ; — des Néosamosaténiens, comme les mystiques Weigel et Böhme, qui faisaient émaner le Fils et le Saint-Esprit du Père [2]. Nous avons vu plus haut (*Voy.* § 2) que l'opinion des Trithéistes eux-mêmes avait trouvé des partisans.

Les attaques des Antitrinitaires forcèrent les Orthodoxes à soumettre le dogme de la Trinité à un examen plus approfondi et à l'étayer de nouvelles preuves, tâche d'autant plus ingrate que l'Écriture sainte ne leur en fournissait aucune sur la coéternité du Père et du Fils [3], et que, pour établir sur des témoignages valables l'unité numérique des trois personnes divines [4], ils ne pouvaient remonter au delà d'Augustin. Nous l'avons dit plus haut, c'est ce Père, en effet, qui le premier a substitué cette doctrine à l'ancienne théorie de la subordination en modifiant complétement l'idée du Logos, qui n'était pour ses prédécesseurs qu'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, le médiateur entre l'infini et le fini. Dans l'impossibilité de fonder la Trinité soit sur des preuves bibliques, soit sur des preuves rationnelles, la plupart ont donc fini par déclarer que ce dogme est un mystère qu'il faut croire sans essayer de le comprendre [5]. Les autres, esprits plus philosophiques, qui ne voulaient pas renoncer à l'usage de leur raison, ont essayé de l'expliquer de diverses manières, mais ils se sont

[1] *Ant. Bourignon*, Œuvres, Amst., 1679 et suiv., 19 vol. in-12, T. IV, p. 20.

[2] *Corrodi*, Geschichte des Chiliasmus, Zurich, 1794, 4 vol. in-8°, T. III, P. I, p. 311, 378.

[3] *Reuss*, Hist. de la théologie chrétienne au siècle apostolique, T. II, p. 350.

[4] Est-il nécessaire de répéter ici que le fameux passage I Jean V, 7 a été interpolé ? Or c'est le seul qui fasse clairement mention d'une unité dans la Trinité.

[5] *Flatt*, Commentatio, in quâ symbolica ecclesiæ nostræ de deitate Christi sententia probatur et vindicatur, Gott., 1788, in-8°.

tous écartés de la doctrine reçue et sont tombés dans le sabellianisme, l'arianisme, le trithéisme ou dans d'autres erreurs plus contraires encore au système ecclésiastique [1]. Leibnitz [2] et Lessing [3] revinrent simplement à cette formule augustinienne [4] : Trinitas sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui. Pour Kant, le Fils de Dieu est l'idéal de l'humanité, idéal éternel, procédant de l'essence même du Père, qui, pour nous servir de modèle, s'est fait homme, a pratiqué toutes les vertus, a triomphé de toutes les tentations et est mort pour le salut du monde. C'est seulement en lui ressemblant, que nous deviendrons enfants de Dieu. Notre devoir est donc de nous efforcer de réaliser cet idéal de perfection [5].

Depuis la révolution opérée dans la théologie par la philosophie critique, le dogme de la Trinité a été l'objet de beaucoup de démonstrations dont les plus remarquables reposent sur la forme logique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse : Dieu, l'Infini, s'objective de toute éternité dans le Fils ou le Fini, et rentre dans la conscience de soi-même comme Esprit-Saint [6], ou, en d'autres termes, le Père devient *un autre* dans le Fils et se

[1] *Urlsperger*, Kurzgefasstes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit, Augsb., 1777, in-8°. — *Seiler*, Ueber die Gottheit Christi für Gläubige und Zweifler, Leipz., 1775, in-8°. — *Silberschlag*, Die Lehre der heilig. Schrift von der Dreieinigkeit, Berlin, 1783-94, 4 part. in-8°. — *A. Hahn*, Lehrbuch des christl. Glaubens, Leipz., 1828, in-8°. — *Steudel*, Die Glaubenslehre der evangel. protestant. Kirche, Tüb., 1834, in-8°.

[2] *Leibnitz*, Remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais, dans ses Opera, édit. Dutens, T. I, p. 24.

[3] *Lessing*, Erziehung des Menschengeschl., § 73.

[4] *Augustin*, De Trinitate, lib. XV, c. 6, § 10.

[5] *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2e édit., Königsb., 1794, in-8°, p. 211 et suiv.

[6] *Schelling*, Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, p. 184 : Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit; welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige aus dem Wesen des Vaters

connaît soi-même comme Esprit vivant dans cet autre [1]. Mais ces différents moments de l'activité divine constituent-ils autant de personnes ou bien ne faut-il les considérer que comme trois relations, comme trois aspects divers des rapports de Dieu avec le monde ? La première opinion est celle de Weisse, entre autres, qui affirme que Dieu ne serait point une personne, si, de toute éternité, il ne s'était spécifié en une triple personnalité [2], ce à quoi les Supranaturalistes ajoutent que la foi à la rédemption et à la sanctification exige qu'on admette en même temps une triple causalité divine [3]. La seconde opinion, qui n'est au fond que le sabellianisme, compte un plus grand nombre de partisans. C'est celle qu'à professée Schleiermacher, qui considérait Dieu comme la causalité absolue, se manifestant de toute éternité dans la création comme Père,

aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

[1] *Hegel*, Relig. Philosophie, T. II, p. 232 et suiv.; Geschichte der Philosophie, T. III, p. 8 : Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt : das Unwandelbare welches sich so das Unwandelbare ist, dass es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt... In der christlichen Religion ist diess zuerst so vorgestellt worden, dass das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als diess Andere. Hierzu tritt denn späterhin das Moment hinzu, dass diess Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, wann das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines. — *Marheineke*, Dogmat., p. 260 : Unmittelbar und abstract ist Gott nur die Identität, das Sein, welches nicht Denken ist, oder nur an sich Geist [Vater]. Um dies wirklich zu sein, unterscheidet er sich von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber; und indem er in diesem Anderssein für sich ist, ist er der Sohn. Indem er aber sich auf sich selbst bezieht, den gesetzten Unterschied wieder ausgleicht, ist er an und für sich Seiender, oder Geist.

[2] *Weisse*, Die Idee der Gottheit, Dresde, 1833, in-8°, p. 247 et suiv.

[3] *Sartorius*, Apologie des ersten art. der Augsb. Confess., Hamb., 1829, in-8°.

dans le Christ comme Fils, dans l'Église comme Esprit [1]. Tel était aussi le sentiment de De Wette [2]. Selon ce dernier théologien, la Divinité se présente à l'esprit borné de l'homme sous un triple aspect : selon qu'on la considère ou en soi, ou se révélant par la création du monde, ou agissant dans la nature, et le christianisme imprime son cachet à cette trinité lorsqu'il nous montre Dieu se manifestant au sentiment religieux comme Fils ou gouvernant l'Église comme Saint-Esprit, et qu'il réunit ainsi dans une notion monothéistique ce qu'il y a de vrai dans le polythéisme et le panthéisme. Mais l'école de Schleiermacher n'a pas été satisfaite de cette trinité toute sabellienne ; elle a placé au-dessus une trinité d'essence. Ainsi Twesten [3] soutient que la conscience chrétienne exige que l'on admette une distinction interne en Dieu, par cela même qu'elle nous présente Dieu comme créateur à un tout autre point de vue que comme rédempteur et sanctificateur. L'Être absolu renfermé en lui-même n'avait aucun besoin de se manifester au dehors. Son Logos, éternel comme lui et identique avec lui, a donc dû sortir de lui pour le révéler au monde, et comme un être fini ne peut connaître un être infini, mais que Dieu seul peut connaître Dieu, la manifestation du Logos sur la terre exige nécessairement la présence de l'Esprit divin dans l'homme, autrement il ne serait pas compris.

Cette explication de la Trinité se rapproche de la doctrine orthodoxe plus que celle de Wegscheider [4], qui formula

[1] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, T. II, § 170.
[2] *De Wette*, Kirchl. Dogmat., § 41-44; Biblisch. Dogmatik, § 238, 267.
[3] *Twesten*, Vorlesungen über die Dogmat., Hamb., 1834-37, 2 vol. in-8°, T. II, P. I, p. 187 et suiv. — Cf. *Nitzsch*, System der christ. Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, in-8°, § 81.
[4] *Wegscheider*, Institutiones theologiæ christ. dogmaticæ, Halle, 1817, in-8°, § 93: Deus pater, per Jesum Christum, ut Spiritum Sanctum hominibus se manifestavit.

ainsi le plus incompréhensible des dogmes : Dieu le Père s'est manifesté aux hommes comme Saint-Esprit, c'est-à-dire comme force divine conduisant l'homme à la perfection spirituelle par Jésus-Christ, le Messie, envoyé divin doué de grâces singulières, qui, par la sainteté de sa vie, est la splendeur même de la gloire de la Divinité. Il est évident que cette formule du rationalisme moderne, en subordonnant le Fils au Père, ruine le dogme sanctionné par l'Église ; mais, d'un autre côté, elle échappe aux contradictions dans lesquelles tombe l'orthodoxie qui, après avoir accepté les prémisses de l'unitarisme, du trithéisme et du sabellianisme, en rejette les conséquences naturelles en affirmant le contraire. C'est ce qu'a fait observer le docteur Hase [1], qui oppose à la théorie athanasienne ce dilemne irréfutable : Le caractère hypostatique [2] de l'agennésie est ou une perfection ou une imperfection. Comme il ne peut y avoir d'imperfection en Dieu, il est donc une perfection, et par conséquent il manque aux deux autres personnes divines quelque chose de nécessaire à la Divinité. Ce qui constitue les deux dernières personnes comme telles, c'est qu'elles tiennent l'existence d'une troisième. Or c'est là l'antithèse de l'Absolu. Donc ce qui caractérise le Fils et le Saint-Esprit, c'est précisément qu'ils ne possèdent pas l'attribut essentiel de l'idée de Dieu.

[1] *Hase*, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, p. 524 : Der Character hypostaticus ist eine Vollkommenheit oder eine Unvollkommenheit. Die Letztre kann nicht in der Gottheit sein. Wenn aber die Erstere : so fehlt den beiden andern Personen etwas zum Gottsein Nothwendiges. Dasjenige, was die beiden letzten Personen als solche constituirt, ist das Sein durch ein Andres. Dieses aber ist der reine Gegensatz des Absoluten. Sonach ist der Sohn und Geist eben dieses, dass sie das nicht sind, worin das Wesentliche der Gottesidee besteht.

[2] Le caractère hypostatique, appelé aussi propriété personnelle, est, selon la définition des théologiens, l'ensemble des caractères qui distinguent chacune des Personnes divines. Ainsi, dans le langage de l'école, le Père est *generans* et *spirans* ; le Fils, *spirans*, *non generans*, et le S. Esprit, *non generans nec generatus*, *sed procedens*.

§ 5.

Création du monde.

Ph. Howard, Geschichte der Erde und des Menschengeschlechts nach der Bibel, verglichen mit den Kosmogonieen, Chronologieen und Volkssagen älterer Zeiten, trad. de l'anglais par *Lehzen*, Hanov., 1779, in-8°. — *Silberschlag*, Geogonie, oder Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, Berlin, 1780-83, 3 vol. in-4°. — *Rössler*, Philosophia veteris Ecclesiæ de mundo, Tüb., 1783, in-4°. — *Heidenreich*, Diss. num ratio humana suâ vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo, Lips., 1790, in-8°. — *Johannsen*, Die kosmogon. Ansichten der Inder und Hebräer, Altona, 1833, in-8°. — *Letronne*, Des opinions cosmographiques des Pères de l'Église, dans la Revue des deux mondes, an. 1834, T. I. — *Krabbe*, De temporali ex nihilo creatione, Rost., 1841, in-8°. — *Bunsen*, Bibelurkunden, Erster Theil, Leipz., 1860, in-8°.

Le monde est l'œuvre de Dieu, qui l'a créé en six jours par son Logos ou sa Parole. Tous les Pères de l'Église antérieurs à Augustin professaient cette croyance, qui s'appuie d'ailleurs sur de nombreux passages bibliques [1], et tous ou presque tous, notamment Justin[2], Athénagore[3], Théophile[4], Irénée[5], ne regardaient le Fils que comme le ministre de Dieu le Père dans l'acte de la création. Cette opinion à peu près généralement admise ne pouvait subsister à côté de la théorie d'une unité numérique dans la Trinité, aussi Augustin enseigna-t-il, contre l'opinion des docteurs anténicéens, mais d'accord avec Ambroise[6], que la création n'est pas l'œuvre personnelle

[1] Gen. I, 3. — Ps. XXXIII, 6. — 2 Macc. VII, 28. — Jean I, 3. — Héb. I, 2; XI, 3.

[2] *Justin*, Apol. II, c. 6; Cohort. ad Græcos, c. 15.

[3] *Athénagore*, Legat., c. 10.

[4] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 22.

[5] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 2, § 3; IV, c. 20, § 1; V, c. 18, § 3 : Mundi enim factor verè Verbum Dei est; hic autem est Dominus noster, etc.

[6] *Ambroise*, Hexaem. lib. I, c. 8, § 29 : Ut in constitutione mundi operatio Trinitatis eluceat.

du Fils ; qu'elle est l'œuvre collective de la Trinité, à qui il attribuait aussi, sans hésiter, les théophanies de l'Ancien Testament [1]. Cette doctrine, adoptée par les Scolastiques, est passée dans les livres symboliques des Protestants [2].

L'accord des Pères de l'Église est également remarquable en ce qui concerne la création du néant (ἐξ οὐκ ὄντων) [3] ; il l'est d'autant plus que cette théorie se fonde sur un seul passage [4] d'un livre apocryphe, 2 Macc. VII, 28 — qui semble, il est vrai, confirmé par Héb. XI, 3, mais qui est contredit, d'un autre côté, par Sap. XI, 18, où il est question d'une matière informe, ἄμορφος ὕλη, et qu'en outre elle est contraire au principe de la philosophie ancienne que rien ne se fait de rien, *ex nihilo nihil*. Nous n'ignorons pas que Justin le Martyr parle, comme l'auteur de la Sapience, d'une matière informe [5] dans sa première *Apologie*, et que Clément d'Alexandrie admettait une matière préexistante au temps, ὕλη ἄχρονος, au rapport de Photius [6] ; mais ce serait se tromper que de croire que ces deux docteurs de l'Église aient admis l'éternité de la matière, notion inconciliable avec le monothéisme pur. Ce qui le prouve, c'est qu'ailleurs ils affirment la création de la matière [7], d'où l'on doit conclure

[1] *Augustin*, De Trinitate, lib. II, c. 9-18 ; III, c. 11 ; Contra sermonem Arianorum, c. 3 ; De Genesi ad literam, lib. II, c. 6.

[2] Art. Smalc., art. 1.

[3] *Hermas*, Pastor, mand. I. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 10, § 4. — *Théophile*, Ad. Autol., lib. II, c. 4. — *Tertullien*, Apolog., c. 17. — *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 8-9. — *Athanase*, De incarnatione Verbi Dei, c. 8. — *Augustin*, Contra Priscillian., c. 2 ; De fide et symb., c. 2.

[4] Il est à remarquer, en effet, que le mot hébreu בָּרָא, employé dans la Genèse, ne signifie pas *tira du néant*, mais plutôt *prépara, parfit, produisit*. C'est dans ce sens qu'on parle des créations d'un artiste.

[5] *Justin*, Apol. I, c. 10 : Πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι Θεὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.

[6] *Photius*, Biblioth., cod. 109.

[7] *Justin*, Cohort. ad Græc., c. 22. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI,

que, dans leur opinion, cette matière informe, ce chaos, avait été tiré du néant, avant la création du monde, par l'Être suprême et que le Logos ou la Parole n'avait eu qu'à l'organiser. Tel était aussi, vraisemblablement, le sentiment d'Athénagore, qui compare le monde à une argile informe et Dieu à un potier [1]; mais ce n'était pas celui de la plupart des Gnostiques, ni celui d'Hermogène [2]. Ce dernier, compatriote et contemporain de Tertullien, son ardent adversaire, soutenait que Dieu a dû former le monde d'une matière préexistante et éternelle, n'ayant pu le tirer ni du néant, parce que l'Être souverainement parfait n'aurait créé qu'un monde parfait, ni de sa propre substance, parce qu'il est indivisible [3], arguments auxquels Tertullien opposa victorieusement l'incompatibilité de l'éternité de la matière avec l'absoluité de Dieu [4].

Il faut avouer pourtant que le raisonnement de Tertullien, tout en démontrant clairement l'erreur du dualisme, ne répond pas d'une manière satisfaisante à l'objection tirée de l'impossibilité de concilier la création du monde avec l'immutabilité de Dieu, objection qu'Irénée crut résoudre par l'hypothèse d'une création idéale, éternelle [5], et Origène par celle

c. 16 : Οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται.

[1] *Athénagore*, Legat., c. 15.

[2] *G. Böhmer*, De Hermogene Africano, Sundiæ, 1832, in-8°.

[3] *Tertullien*, Adv. Hermogen., c. 2 : Negat illum de semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quæcumque ex semetipso fecisset Dominus, porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem. Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens Dominum, qui bona atque optima tam velit facere, quàm sit. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materià esse sine dubio.

[4] *Ibid.*, c. 15-16.

[5] *Irénée*, Ad. hæres., lib. II, c. 4 : Ante præparata omnia dicenda sunt a Deo, ut

d'une série éternelle de créations. Selon le célèbre catéchète alexandrin, établir en principe l'éternité de la matière est presque aussi dangereux que de nier la Providence ou l'existence de Dieu [1]. Le monde a donc été créé, mais, d'un autre côté, comme il est impossible de concevoir un temps où le monde n'existait pas, parce qu'il serait impie et absurde de supposer que la puissance et la bonté de Dieu eussent jamais été inactives [2], il ne reste que l'hypothèse d'une création sans commencement. Or cette création sans commencement ne peut non plus avoir de fin, autrement l'immutabilité de Dieu se trouverait de nouveau compromise. Origène croyait donc à l'existence de plusieurs mondes antérieurs à celui que nous habitons, et, dans son opinion, au monde actuel devait succéder une série infinie d'autres mondes [3]. Ces idées trouvèrent quelques partisans et un bien plus grand nombre d'adversaires. Elles furent combattues au IIIe siècle par Méthodius, évêque de Tyr, dans un ouvrage spécial dont il ne nous reste que des fragments [4], et finalement condamnées avec l'origénisme sous le règne de Justinien, comme faisant dépendre la perfection absolue de Dieu de ses rapports avec le monde. Le créatianisme resta dès lors la doctrine dominante dans l'Église.

Marchant sur les traces d'Augustin, qui s'était constitué le défenseur de la théorie orthodoxe de la création tirée du néant

fierent, quemadmodum et facta sunt. — Cf. *Hilaire*, De Trinit., lib. XII, c. 39 : Non tamen cœli, terræ, cæterorumque elementorum creatio levi saltem momento operationis discernitur, quia eorum præparatio æquabili penes Deum æternitatis infinitate constiterat.

[1] *Origène*, Comment. in Genesim, in Opp., T. II, p. 3; De principiis, lib. II, c. 1, § 4.

[2] *Origène*, De principiis, lib. III, c. 5, § 3. — *Photius*, Biblioth., cod. 235.

[3] *Origène*, Loc. cit. — Origène basait son opinion sur Ésaïe LXVI, 22.

[4] *Photius*, Op. cit., cod. 235.

par la seule volonté de Dieu [1], en même temps que l'apologiste de la chronologie mosaïque [2], les Scolastiques essayèrent de fonder ce dogme sur une base philosophique ; mais ils tombèrent presque tous dans l'émanatisme panthéistique [3] si vivement combattu par les plus anciens Pères de l'Église, parce qu'il est impossible, en effet, de concilier la nature immuable de la cause infinie avec la contingence des êtres finis, sans courir le risque d'échouer contre l'un ou l'autre des innombrables écueils de l'hérésie. La position des Scolastiques, on doit le reconnaître, était d'ailleurs difficile. Placés entre Augustin, qui, d'un côté, affirmait la création du néant [4], et Aristote, qui, de l'autre, enseignait l'éternité de la matière, ils ne pouvaient se prononcer pour l'un des deux, sans porter atteinte à une autorité qu'ils vénéraient, et ils l'osaient d'autant moins que l'Écriture sainte ne leur fournissait à cet égard aucune donnée précise, ainsi que Tertullien l'avait déjà remarqué [5]. Le seul parti qui

[1] *Augustin*, Contra Priscill., c. 2.

[2] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XII, c. 10 et suiv.

[3] *Scot Erigène*, De divisione naturæ, lib. I, c. 74 : Cum audimus Deum omnia facere nihil aliud debemus intelligere, quàm Deus in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se verè est, et omne, quod verè in his, quæ sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum, quæ sunt, per se ipsum verè est. Quodcumque autem in eo verè intelligitur, participatione ipsius unius, qui solus per se ipsum est, accipit. — *Anselme de Cantorbéry*, Monol., c. 9. — *Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. II, dist. 1, qu. 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa theol., P. I, qu. 45, art. 4 : Creatio est emanatio totius esse ab ente universali.

[4] *Augustin*, De fide et symbolo, c. 2 : Credimus omnia Deum fecisse de nihilo, quia etiam si de aliquâ materiâ factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est.

[5] *Tertullien*, Adv. Hermog., c. 21 : Non apertè Scriptura pronuntiavit ex nihilo facta omnia. — *Cf. Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 1 : Creare propriè est de nihilo aliquid facere. Facere verò non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materiâ. Undè et homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare ; vocaturque factor, sive artifex, sed non creator. Hoc enim nomen soli Deo propriè congruit... In Scripturâ tamen sæpe creator accipitur tanquàm factor, et creare tanquàm facere, sine distinctione significationis. . . . . .

leur restait à prendre, c'était de tenter de les mettre d'accord. C'est ce qu'ils firent au moyen de distinctions subtiles entre une création première et une création seconde, entre un néant privatif ou une matière informe et un néant négatif ou un néant absolu [1]; mais leurs efforts, nous l'avons déjà dit, n'aboutirent, plus ou moins directement, qu'à ressusciter la théorie de l'émanation panthéistique, théorie qui a été professée de tous temps par les Mystiques [2], quoiqu'elle se concilie difficilement avec la doctrine de l'Église.

Le dogme de la création du néant, formulé par le quatrième concile du Latran [3], a été reçu dans plusieurs des symboles protestants [4] et a exercé la sagacité des anciens dogmatistes de l'Église réformée, aussi amoureux que les plus subtils Scolastiques de définitions, de distinctions et d'ergotisme [5]. Mais il a rencontré aussi, parmi les sectateurs de la Réforme, de nombreux adversaires dont les objections ont été réfutées avec talent par Cudworth († 1688) [6]. Plus tard, les philosophes vinrent en aide aux Sociniens. Un disciple de Wolf, Bilfinger († 1750), renouvela l'hypothèse d'Origène [7], qui fut admise, comme la plus plausible, par beaucoup de théologiens et par

[1] *Alexandre de Halès*, Summa, P. II, qu. 9, memb. 10. — *Petau*, De dogmat. theolog., T. III, p. 155 et suiv.

[2] *Böhme*, Myster. magn., lib. I, c. 2.

[3] Concil. Later. IV, c. 1 : Creator ab initio temporis de nihilo condidit creaturam. *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 982.

[4] Conf. Helv. II, c. 6 : Condidit omnia ex nihilo. — Cf. Conf. Belg., c. 12.

[5] Voy., entre autres, *König*, Theolog. positiv., 7e édit., Rost., 1684, in-8°, P. I, § 160. — *Hollax*, Examen theol., édit. Teller, 1750, in-4°, p. 354 : Dist. inter creationem primam sive immediatam, quæ est ex nihilo absolutè et hæc nullam habet præjacentem materiam, et creationem secundam sive mediatam, quæ est ex materià præjacente quidem, sed inidoneà et inhabili. Opera primi diei ex nihilo purè negativo creata sunt, opera reliquorum dierum (exceptà animà humanà) ex operibus primi diei... Ex nihilo creati sunt angeli, anima Adami, cœlum et elementa.

[6] *Cudworth*, The true intellectual system of the universe, Lond., 1678. in-fol.

[7] *Bilfinger*, Dilucidat. philos. de Deo, animà humanà et mundo, 3e édit., Tüb., 1746, in-4°.

les plus célèbres philosophes de l'Allemagne. Selon Kant [1], la notion de la création du monde dans le temps est le produit de notre sensibilité, nécessairement liée à la forme du temps, et ne peut se rapporter à Dieu, qui est élevé au-dessus des bornes du temps et de l'espace. La création est donc éternelle et infinie comme son auteur. Telle est aussi l'opinion de Fichte [2], qui tenait le dogme de la création tel qu'il est enseigné par l'Église pour une des erreurs fondamentales de la philosophie chrétienne; de Schelling [3], qui admettait que l'antitype de l'Absolu s'est posé de toute éternité comme moi et est devenu le principe général du fini; en un mot, c'est celle de tous les disciples de la philosophie spéculative. La plupart des dogmatistes de nos jours croient nécessaire cependant de soutenir contre le panthéisme que le monde a eu un commencement et qu'il a été créé de rien. En présence de ces contradictions, le plus sage peut-être est de reconnaître avec Schleiermacher [4] que, l'esprit humain ne pouvant concevoir la notion d'une création, nous devons nous contenter de

[1] *Kant*, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsb., 1755, in-8°.

[2] *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, Berlin, 1806, in-8°, p. 160 : Die Annahme einer Schöpfung ist der Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondre das Ur-Princip des Juden-und Heidenthums. Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genöthigt, wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, liessen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkür aus den ersten hervorgehen : wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurchging; sodann die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt wurde; denn eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken, das was man wirklich denken heisst, und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht.

[3] *Schelling*, Philosophie und Religion, Tüb., 1804, in-8°, p. 39-40. — Cf. *Hegel*, Philosophie der Religion, T. II, p. 181 et suiv.

[4] *Schleiermacher*, Christlich. Glaube, § 40-41. — Telle était déjà le sentiment de *Lactance*, Inst. divin., lib. II, c. 8 : Quid quæris, quæ nec potes scire, nec si scias, beatior fias? Perfecta est in homine sapientia, si et Deum esse unum, et ab ipso esse facta universa cognoscat.

l'idée que l'univers est dans la dépendance absolue de l'Être suprême.

Une autre question relative à la création du monde qui a beaucoup divisé aussi les théologiens, est celle de savoir quel but Dieu s'est proposé en le créant. Tous s'accordaient à admettre qu'il n'y avait été contraint par aucune nécessité intérieure ou extérieure, que la création était un acte de sa pure volonté [1]; mais ils différaient d'opinions sur le motif qui avait déterminé sa volonté. La plupart le cherchaient avec Platon [2] dans la bonté du Créateur qui voulut faire participer les créatures à sa propre félicité [3]. D'autres assignaient un but moins noble à l'œuvre de la création ; selon eux, l'Être suprême n'aurait créé l'univers que pour manifester sa grandeur et sa majesté [4]. Cette pensée fut assez généralement partagée par les Protestants [5] et elle resta en très-grande faveur dans l'Église réformée jusqu'au XVIII[e] siècle, où G. King († 1729) l'attaqua [6] en faisant valoir avec force cette raison au moins spécieuse, que l'Être qui possède en lui-même la souveraine béatitude, n'a pas besoin de nos louanges. Une autre opinion beaucoup moins répandue était celle d'Origène, qui, partant du principe que le monde est un lieu d'expiation pour

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 30, § 9 : Ipse a semetipso fecit liberè et ex suâ potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. — *Athénagore*, Legat., c. 16. — *Tertullien*, Contra Marcion., lib. I, c. 11. — *Augustin*, De diversis quæstion., c. 28 ; De civ. Dei, lib. XI, c. 24.

[2] *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie, T. II, p. 169.

[3] *Théodoret*, De providentiâ, orat. II. — *Hilaire*, Tract. in II psalm., c. 14. — *Chrysostôme*, In cap. I Gen., hom. VI, c. 5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XII, c. 5. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 5. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. XI, c. 23, 24. — *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 2. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 1.

[4] *Théophile*, Ad Autolyc., lib. I, c. 4. — *Tertullien*, Apol., c. 17.

[5] *Mélanchthon*, Loci theol., p. 334. — *Calov*, Systema loc. theolog, T. III, p. 900. — Confess. Scotic., c. 1.

[6] *King*, De origine mali, Lond., 1702, in-4°. — Cf. *Ziegler*, Kritik des Artikels von der Schöpfung, dans le Magazin de *Henke*, T. II, cah. I.

les âmes — principe qui expliquait seul, selon lui, la différence de nos destinées tout en justifiant la Providence, — croyait qu'il a été créé uniquement dans le but de leur offrir les moyens d'arriver à la perfection à laquelle elles doivent tendre [1]. Cette hypothèse, moins critiquable que les deux autres, fut adoptée par Basile le Grand [2] et a été remise en honneur, dans ces derniers temps, par l'illustre Kant, pour qui le seul but de la création est le perfectionnement moral de l'humanité [3], perfectionnement dont la conséquence nécessaire sera la félicité. Mais, lorsqu'elle se produisit dans l'ancienne Église, elle rencontra de nombreux et puissants adversaires, tels que Méthôdius [4], Jérôme [5], Augustin [6], et elle fut finalement condamnée comme hérétique, en 553, par le cinquième concile œcuménique [7].

Pour compléter l'histoire des variations des docteurs chrétiens sur le dogme de la création, il nous reste à exposer les opinions diverses qui ont été professées dans l'Église sur la valeur de la cosmogonie mosaïque. La grande majorité des Pères prenaient le récit de la Genèse dans un sens littéral, tout en y cherchant des types mystiques, qui leur offraient un moyen d'échapper à quelques-unes des difficultés soulevées par l'interprétation historique. Il serait superflu d'en fournir des preuves, elles abondent dans leurs écrits [8]. Les Pères alexandrins, Clément et Origène, osèrent presque seuls, à

[1] *Origène*, De princip., lib. I, c. 4, 6; II, c. 8-9; III, c. 5, § 4.
[2] *Basile*, In hexaemeron, homil. I, c. 4.
[3] *Kant*, Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, Königsb., 1793; 1794, in-8°.
[4] *Photius*, Biblioth., cod. 234.
[5] *Jérôme*, Epistol. XCIV ad Avitum.
[6] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XI, c. 23.
[7] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 395, 490.
[8] Voy., entre autres, *Augustin*, De Genesi ad literam, lib. VIII, c. 2, et *Chrysostôme*, In cap. II Genes., hom. XIII, XIV, XV.

l'exemple de Philon, accorder hautement la préférence à l'interprétation allégorique, parce qu'ils trouvaient que le sens littéral donnait de Dieu des idées indignes de sa puissance et de sa majesté [1]. L'Église ne s'étant pas prononcée d'une manière formelle, les deux méthodes eurent leurs partisans jusqu'au milieu du XVI[e] siècle, que l'interprétation littérale, appuyée sur la théorie de l'inspiration, finit par l'emporter. Elle resta dominante pendant un siècle, c'est-à-dire jusqu'à la publication du livre du médecin Astruc († 1766), où l'auteur émit l'opinion que le récit mosaïque est fondé sur d'anciens documents ou d'anciennes traditions, que le prophète se serait borné à recueillir et à mettre en œuvre [2]. C'était une hypothèse hardie ; cependant elle fut approuvée par plusieurs théologiens d'un grand mérite, au nombre desquels nous citerons J.-F. Jerusalem († 1789), J.-G. Eichhorn († 1827), Gabler († 1826), Illgen, Herder, Ziegler, Teller, De Wette [3]. D'autres, plus hardis encore, comme Nachtigall († 1819) [4], ne voulurent voir dans le livre de la Genèse qu'une

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 16. — *Origène*, De princip., lib. IV, c. 16 : Τὶς νοῦν ἔχων οἰήσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν, ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἄστρων ; τὴν δὲ οἱονεὶ πρώτην χωρὶς οὐρανοῦ ; τὶς δὲ οὕτως ἠλίθιος, ὡς οἰηθῆναι τρόπον ἀνθρώπου γεωργοῦ τὸν θεὸν πεφυτευκέναι παράδεισον.... καὶ τὶ δεῖ πλείω λέγειν, τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

[2] *Astruc*, Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, Brux., 1753, in-8°.

[3] *Jerusalem*, Betrachtungen der vornehmsten Wahrheiten der Religion, Brunsw., 1785-86, 2 vol. in-8°. — *Eichhorn*, Urgeschichte, éd. Gabler, Nüremb., 1790-95, 5 part. in-8°. — *Gabler*, Neuer Versuch über die mosaïsche Schöpfungsgeschichte, Nüremb., 1795, in-8°. — *Illgen*, Urkunde des Jerusalemischen Tempelarchivs, Halle, 1798, in-8°. — *Herder*, Vom Geist der Hebr Poesie, 3[e] édit, Leipz., 1825, 2 vol. in-8°. — *Ziegler*, Ouv. cité. — *Teller*, Die älteste Theodicee, Iena, 1803, in-8°. — *De Wette*, Kritik der Israelit. Geschichte, Halle, 1807, in-8°, p. 27 et suiv.

[4] *Henke*, Magazin, T. II, cah. 4.

collection de documents très-anciens composés par un anonyme qui aurait vécu du temps des rois de Juda. D'un autre côté, l'opinion orthodoxe fut défendue avec plus de zèle que de succès par Silberschlag († 1791), G.-W. Maier († 1802), Baumgarten († 1757) [1] et quelques autres. Mais la cosmogonie de Moïse offre des analogies si frappantes avec les traditions des peuples anciens [2], elle est si évidemment combattue par les découvertes de la science moderne, elle présente des contradictions tellement inconciliables, elle porte enfin, dans l'idée qu'elle donne de Dieu, le cachet d'une naïveté si enfantine, que, parmi les Supranaturalistes eux-mêmes [3], beaucoup ont renoncé à en défendre l'inspiration et la valeur purement historique. Sans aller aussi loin que les Rationalistes, qui la regardent comme un philosophème cosmogonique présenté sous une forme populaire [4], ils admettent que Moïse, s'il n'a pas été inspiré directement de Dieu, a écrit du moins d'après une tradition fondée sur une révélation divine, donnant pour raison que l'opinion contraire est antibiblique, que nous n'aurions autrement aucune histoire de la création et qu'il aurait été indigne d'un écrivain sacré de recueillir des mythes et des fables.

[1] *Silberschlag*, Geogenie, Berl., 1780-83, 3 vol. in-4°.—*Maier*, Versuch über die erste Bildung der Erde nach Moses Bericht, Bâle. 1795, in-8°. — *Baumgarten*, Evangel. Glaubenslehre, Halle, 1759-60, 3 vol. in-4°, T. I, p. 591 et suiv.

[2] *Eusèbe*, Præparat. evangelic., lib. I, c. 10. — *Diodore de Sicile*, Histor., lib. I, c. 7. — *Anquetil*, Oupnekhat, Argent., 1801, 2 vol. in-4°, T. I, p. 457 et suiv. — *Hésiode*, Theogonia, vers. 116 et suiv. — *Kleuker*, Anhang zum Zend-Avesta, Leipz., 1781-83, 3 vol. in-4°, T. III, p. 59.—Voy. aussi *Eichhorn*, Biblioth., T. X, cah. 2, et Repertorium, T. XVI, p. 65 et suiv.

[3] *Reinhard*, Vorlesung. über die Dogmat., § 49. — *Hahn*, Lehrbuch des christ. Glaubens, Leipz., 1828, in-8°, p. 266. — *Steudel*, Die Glaubenslehre der evangel.-protest. Kirche, Tüb., 1834, in-8°, p. 101.

[4] *Winer*, Biblisches Real-Wörterbuch, Leipz., 1833, 2 vol. in-8°, T. I, p. 396.

§ 6.

Anthropogonie.

Herder, Ælteste Urkunde des Menschengeschlechts, Riga, 1774 et suiv., 2 vol. in-4°. — *Beck*, Umriss der biblischen Seelenlehre, Stuttg., 1843, in-8° — *Eichhorn*, Urgeschichte, Nüremb., 1790-95, 5 part. in-8°. — *Hug*, Die Mos. Geschichte des Menschen, Frankf., 1790, in-8°. — *Buttmann*, Ueber die ersten beiden Mythen in der Genesis, dans le Neue Berlin. Monatschrift. an. 1804, p. 261. — *Link*, Die Urwelt, Berlin, 1820-22, 2 vol. in-8°. — *Bruns*, Untersuchung der ältern Sagen von der Entstehung des Menschengeschlechts, dans le Neue Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, de *Paulus*, T. II, p. 197. — *Gelpke*, Ueber das Urvolk oder das Menschengeschlecht vor Adam, Brunsw., 1820, in-8°.

L'Église chrétienne a établi son système d'anthropogonie sur les premiers chapitres de la Genèse, où l'origine du genre humain est racontée dans trois fragments [1], dont le dernier n'est qu'un court sommaire des deux autres. Elle enseigne donc, sans s'arrêter aux différences notables qui se remarquent entre les deux premiers de ces fragments, que Dieu a créé Adam et Ève comme les protoplastes de notre espèce et que c'est de ce couple unique que descendent toutes les races humaines [2]. Cette théorie, qui a été admise généralement et sans opposition pendant des siècles, a rencontré de nos jours de nombreux contradicteurs. La Peyrère († 1676) osa le premier, dans un essai exégétique sur Rom. v, 12, émettre la conjecture qu'il y avait eu des hommes sur la terre avant Adam, qui n'était, selon lui, que la souche du peuple juif [3].

[1] Gen. I, 26-30; II, 7-25; V, 1-2.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. III, c. 9. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. XII, c. 21. — *Ambroise*, De paradiso, c. 10, § 48.
[3] *La Peyrère*, Præadamitæ, 1655, in-4°.

Cette opinion, violemment attaquée par les Orthodoxes, catholiques et protestants, qui la traitèrent de monstrueuse [1], trouva néanmoins un grand nombre de partisans, surtout parmi les savants versés dans l'anatomie et les sciences naturelles, lesquels étaient frappés, plus que les théologiens, de la difficulté de rattacher les diverses races humaines à un seul type [2]. D'autres adversaires du récit de la Genèse appuyèrent de préférence sur les contradictions qu'offrent les trois fragments relatifs à la création de l'homme [3], sur les anthropomorphismes [4] indignes de la perfection divine qu'on y remarque, sur les analogies évidentes que le récit mosaïque présente avec les mythes de plusieurs peuples de l'antiquité, et ils en conclurent que l'histoire de la création de l'homme, telle qu'elle est rapportée dans la Bible, n'est qu'un mythe d'origine historique ou philosophique ou un morceau de poésie allégorique [5].

Au nombre des différences qu'on signale entre les deux premiers fragments de la Genèse relatifs à la création de l'homme, une des plus importantes est celle-ci : selon le premier, ou le fragment des Élohim, Dieu créa Adam à son image et à sa ressemblance; selon le second, qui ne parle en aucune façon d'une ressemblance de l'homme avec l'Être suprême, Adam fut formé de la poudre de la terre et animé d'un souffle de vie divine [6]. Cette dernière opinion se répandit de plus en plus, à mesure que s'accrut l'horreur des Juifs pour les images de la

[1] France protestante, Art. *La Peyrère*. — *Calov*, Systema locor. theolog., T. III, p. 1049. — Quenstedt, Theolog. didactico-polemica, P. I, p. 733.

[2] Voy. *Humboldt*, Kosmos, Stutt., 1845, T. I, p. 378 et suiv.

[3] Comparez Gen. I, 27 et V, 2 avec Gen. II, 20-22.

[4] Nous employons ce mot qui a passé dans la langue théologique, tout en reconnaissant d'ailleurs que celui d'anthropomorphoses est plus régulièrement formé.

[5] *Schulthess*, Das Paradies, Zurich, 1816, in-8°.

[6] Gen. I, 26; II, 7.

Divinité. Au temps de Jésus-Christ, on croyait donc généralement que l'homme est composé de deux principes hétérogènes, d'un corps et d'une âme qu'on supposait, selon toute apparence, exilée sur la terre [1]. Beaucoup cependant, à l'exemple des philosophes grecs et des Juifs alexandrins, avaient adopté l'opinion pythagorico-platonicienne, que l'homme se compose, non pas de deux parties seulement, mais de trois, c'est-à-dire d'un corps (σῶμα), d'une âme (ψυχή ou πνεῦμα σαρκικόν) et d'un esprit (νοῦς, πνεῦμα ou ψυχὴ λογική). Les premiers docteurs chrétiens, tous attachés au platonisme, acceptèrent d'autant plus facilement cette division, qu'elle leur semblait s'appuyer sur l'Écriture [2], et leurs successeurs admirent avec empressement une trichotomie, qui était pour eux l'antitype de la Trinité [3]. L'Église primitive professait donc que la nature humaine se compose d'un esprit libre et raisonnable, d'une âme sensible et jusqu'à un certain point matérielle, principe de la vie physique, du mouvement, des sensations, des penchants, et d'un corps grossier et matériel [4]. Selon Tatien [5], l'esprit (πνεῦμα) est une étincelle du Logos; l'homme l'a perdu par sa chute et il ne peut le recouvrer qu'en pratiquant le bien, en sorte que les méchants n'ont que l'âme et le corps. Tel était aussi, à peu de chose près, le sentiment

[1] Sap. VIII, c. 19-20. — *Philon*, Opp. T. I, p. 648 : Ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα.— Cf. *Cramer*, Doctrina Judæorum de præexistentiâ animarum, Vitemb., 1810, in-4°. — Carus, Psychologie der Hebräer, Leipz., 1809, in-8°.

[2] I Thessal. v, 23. — Héb. IV, 12.

[3] *Beck*, Umriss der biblischen Seelenlehre, Stuttg., 1843, in-8°. — *Duncker*, Apologetarum secundi sæculi de essentialibus naturæ humanæ placita, Gott., 1844-50, 2 vol. in-4°.

[4] *Justin*, De resurrect , c. 10 : Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. — *Didyme*, De Spiritu Sancto, c. 56. — *Grégoire de Nysse*, De opif. hominis, c. 8.

[5] *Tatien*, Oratio contra Græcos, c. 12-15.

d'Irénée [1] et celui d'Origène, qui enseignait que l'esprit est le Logos lui-même communiqué à l'humanité et ne peut par conséquent jamais vouloir le mal; mais que l'âme est capable du mal ou du bien. Portée au bien par l'esprit, attirée vers le mal par le corps, elle a le choix entre l'un et l'autre. Si elle choisit le bien, elle reste unie à l'esprit et entre avec lui dans le royaume céleste; dans le cas contraire, elle se sépare de lui sans retour [2]. Nous avons vu que les Gnostiques (*Voy.* 1re Partie, § 25) établissaient une distinction semblable; mais l'Église d'Occident resta en général étrangère à cette théorie d'un double principe psychique. Tertullien ne reconnaissait dans l'homme que l'âme et le corps [3], et la plupart des autres Pères latins n'admirent comme lui qu'une dichotomie. L'Église grecque finit par se ranger à leur opinion dans le IVe siècle, parce que la distinction entre l'esprit et l'âme favorisait l'opinion des Apollinaristes. Gennadius nous apprend qu'à la fin du Ve siècle, l'Église chrétienne était unanime à rejeter la trichotomie [4], et elle est restée fidèle depuis à la théorie que la nature humaine n'est composée que d'une âme et d'un corps. C'est à peine si l'on peut citer quelques Origénistes qui aient continué à enseigner que l'âme est différente de l'esprit [5].

L'uniformité de doctrine ne s'établit pas aussi facilement sur l'origine de l'âme. Nous avons déjà dit qu'au temps de Jésus,

[1] *Irénée,* Adv. hæres., lib. II, c. 33, § 5; V, c. 6, § 1; c. 9, § 1; c. 12, § 2.

[2] *Origène*, Comment. in Matt., tom. XIII, c. 2; In Joann., tom. XXXII, c. 11; In Epist. ad Rom., lib. I, c. 5, 18; IX, c. 25.

[3] *Tertullien*, De animâ, c. 10-21.

[4] *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 19-20. — Cf. *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 12. — *Hollaz,* Examen theol. acroam. universam theol. thetico-polemicam complectens, P. I, c. 5, qu. 6.

[5] On trouve pourtant dans Thomas d'Aquin, qui n'était pas origéniste, une distinction entre l'âme sensitive et l'âme intellective, qui rappelle celle que les Pères platonisants établissaient entre le νοῦς et la ψυχή. Voy. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 78, art. 1.

les Juifs croyaient à sa préexistence ou, en d'autres termes, à sa création immédiate, et admettaient très-vraisemblablement, de même que Platon, qu'elle est exilée dans un corps en punition de ses fautes[1]. Origène fut le premier parmi les Chrétiens qui développa cette opinion et chercha à la concilier avec les doctrines de l'Église dans le but de justifier la bonté et la justice de Dieu du reproche de partialité que lui adressaient les Gnostiques, choqués de l'inégalité des conditions dans ce monde[2]. D'après son système, toutes les âmes ont été créées égales et libres; mais elles ont abusé de leur liberté et ont été reléguées sur la terre en punition de leurs péchés. Enfermées dans des corps, elles souffrent en raison de leur culpabilité et se relèvent par la pratique de la vertu jusqu'à se rendre dignes de rentrer dans leur premier état de félicité[3]. Avant de descendre sur la terre pour animer un corps humain, l'âme habite un lieu inconnu auprès de Dieu. Cette hypothèse de la préexistence des âmes, qui trouva un petit nombre de partisans dans l'ancienne Église[4] et qui, dans ces derniers temps, a été renouvelée par Schelling et Benecke[5], fut vigoureusement combattue par Tertullien[6], Lactance[7], Grégoire de Nysse[8], Cyrille d'Alexandrie[9], Augustin[10], sans parler d'autres moins connus, et finalement classée parmi les hérésies[11]. Une

[1] *Tiedemann*, Geist der speculativ. Philosophie, T. II, p. 169.
[2] *Origène*, De principiis, lib. I, c. 7; II, c. 9, § 6.
[3] *Ibid.*, lib. II, c. 9, § 2, 6.
[4] *Prudence*, Cathemerinon hymn. X, vers 161-168.—*Photius*, Bibl., cod. 119.— *Synésius*, Hymn. I et III.
[5] *Schelling*, Philosophie und Religion, Tüb., 1804, in-8°, p. 49. — *W. Benecke*, Grundzüge der Wahrheit, Berlin, 1838, in-8°, p. 269 et suiv.
[6] *Tertullien*, De animâ, c. 23 et seq.
[7] *Lactance*, Instit. div., lib III, c. 18.
[8] *Grégoire de Nysse*, De opificio hominis, c. 28.
[9] *Cyrille d'Alexandrie*, Comment. in Joann., lib. I, c. 9.
[10] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XI, c. 23; Sermo CLXV, c. 6, 11.
[11] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 534.

autre opinion, professée notamment par Justin [1], Tatien [2] et Tertullien [3], faisait de l'âme une émanation de la substance divine, un souffle de la Divinité. Réfutée par Clément d'Alexandrie [4], rejetée par Épiphane [5] et Théodoret [6], condamnée par Pélage comme par Augustin [7], aux yeux de qui elle avait le tort de favoriser l'opinion manichéenne que l'âme ne peut être damnée, elle disparut bientôt de l'enseignement de l'Église, tandis que le créatianisme, présenté par Léon le Grand [8], comme une doctrine fondamentale de la religion chrétienne, gagna toujours plus de partisans et finit par triompher au cinquième concile œcuménique [9].

Cette dernière hypothèse, qui enseigne que Dieu crée immédiatement l'âme au moment même de la conception du corps [10], est certainement la croyance la plus répandue aujourd'hui dans l'Église chrétienne, quoiqu'elle tende, selon le martyr Pamphile († vers 308), à faire l'âme mortelle comme le corps [11], et qu'il soit difficile de la concilier avec la bonté et

[1] *Justin*, De resurrect., c. 8-11.
[2] *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 7.
[3] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 5 : Homo a rationali artifice non tantùm factus, sed etiam ex substantiâ ipsius animatus.
[4] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 16.
[5] *Épiphane*, Ancorat., c. 55.
[6] *Théodoret*, In Genesin, c. 23.
[7] *Augustin*, Contra Priscill., c. 2-3. — Retract., lib. I, c. 1. — *Mansi*, Concil., T. IV, p. 355.
[8] *Léon le Grand*, Epist. XV, c. 10.
[9] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 396.
[10] *Jérôme*, Epist. XXXVIII ad Pammach. : Quotidiè Deus fabricatur animas.— *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 18 : Anima... formato in ventre matris corpore, Dei judicio creatur et infunditur.— *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 12 : Ἅμα τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 18 : Catholica Ecclesia nec simul neque ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis infundi et infundendo creari.— *Hugues de S. Victor*, De sacram., P. VII, lib. I, c. 30 : Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quàm secundùm corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari.
[11] *Pamphile*, Apologia pro Origene, c. 9.

la justice de Dieu. Les Scolastiques se chargèrent de la développer en essayant de préciser le moment où l'âme s'unit au corps, et les Grecs l'ont adoptée aussi bien que les Latins.

Cependant, à côté de cette opinion, il s'en maintint encore longtemps une autre, qui s'appuyait sur l'autorité du célèbre Tertullien. Ses partisans croyaient que l'âme se transmet par la génération, *per traducem*, ou, en d'autres termes, que l'âme soufflée par Dieu en Adam est la mère ou la matrice de toutes les âmes humaines. Une semblable hypothèse pouvait être acceptée par Tertullien, esprit peu philosophique, qui concevait l'âme comme corporelle [1]; mais elle fut combattue par Lactance [2], Jérôme [3] et d'autres [4], ce qui n'empêcha pas une opinion aussi dangereuse pour l'immatérialité et l'immortalité de l'âme de se répandre dans toute l'Église latine, surtout depuis Augustin, parce qu'elle servait à expliquer la transmission du péché originel. Ce fut seulement au moyen âge que les Scolastiques réussirent à substituer à cette conception toute matérielle une notion plus spirituelle de l'origine de l'âme [5]. A l'époque de la Réforme, Luther en revint pourtant au traducianisme ou génératianisme, et il fut suivi par tous les théologiens protestants, à l'exception de Calixte [6]. Calvin et ses sectateurs se déclarèrent, au contraire, pour le créatianisme [7], et, comme nous l'avons dit, cette dernière opinion

[1] *Tertullien*, De animâ, c. 7, 20-27.

[2] *Lactance*, De opificio Dei, c. 19.

[3] *Jérôme*, Epist. XXXVIII ad Pammachium.

[4] *Gennadius*, Op. cit., c. 14.

[5] *Anselme*, De conceptu virginali, c. 7. — *Hugues de S. Victor*, De sacrament., Pars VI, lib. I, c. 3. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 17. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 118, art. 2.

[6] *Hollaz*, Ouv. cité, T. I, p. 414 : Anima humana hodie non immediatè creatur, sed mediante semine fœcundo a parentibus generatur et in liberos traducitur. — *Calixte*, De præcipuis christ. religionis capitibus disput. XV, disput. V.

[7] *Bèze*, Quæstiones et responsiones, qu. XLVII : Doctrina de animæ traduce mihi perabsurda videtur, quoniam aut totam animam aut partem ejus traduci oporteret.

est aujourd'hui dominante, même dans l'Église luthérienne.

Il était naturel, en effet, que la théorie de la transmission de l'âme *ex traduce* perdît du terrain à mesure que les idées sur la substance de l'âme se spiritualisaient. Ce progrès fut lent, il est vrai. La croyance générale parmi les Pères de l'Église était que l'âme est plus ou moins matérielle. Ceux-là même qui parlent de l'asomasie de l'âme, n'entendent par là qu'une matière très-subtile [1], comme le prouvent deux passages d'Origène, dans l'un desquels il dit que l'âme est incorporelle [2], et dans l'autre, qu'elle tient, pour ainsi dire, le milieu entre la chair et l'esprit [3]. Cependant aucun d'entre eux n'eut des idées plus grossières que Tertullien qui donne à l'âme la forme et les propriétés du corps, par la raison que si elle n'était pas corporelle, elle ne serait capable ni de châtiment ni de récompense [4]. Tel était aussi l'avis de Méthodius [5], d'Arnobe, qui attribue à l'âme *corporalem soliditatem*, la solidité d'un corps [6], et de Lactance [7], qui, à l'exemple des Pères alexandrins [8], tenait l'âme pour une substance d'une ténuité extrême, mais lui refusait l'immatérialité, attribut de Dieu seul. A ces docteurs de l'Église il nous serait facile d'en ajouter vingt autres [9], tandis que nous n'en connaissons que

[1] *Irénée*, Adv. hæres, lib. V, c. 7, § 1 : Incorporales animæ, quantùm ad comparationem mortalium corporum.

[2] *Origène*, Exhort. ad martyr., c. 47.

[3] *Origène*, De princip., lib. II, c. 8, § 4 : Videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promtum.

[4] *Tertullien*, De animâ, c. 5-14. — Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 1 : Ἀπαθὲς τὸ ἀσώματον.

[5] *Photius*, Biblioth., cod. 234.

[6] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 14.

[7] *Lactance*, De opificio Dei, c. 19.

[8] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. VI, c. 6.— *Origène*, De princip., lib. II, c. 2.

[9] *Hilaire*, Comment. in Matt., c. 5, § 8. — *Cassien*, Collat. VII, c. 13. — *Gennadius*, De dogm. eccles., c. 11-12. — *Macaire*, Homil. I, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. IV, p. 101.

deux, Némésius [1] et Augustin [2], qui aient affirmé clairement l'incorporéité de l'âme, avant que Claudien Mamert publiât son traité de l'*État de l'âme* [3] contre Fauste de Riez, lequel enseignait que les âmes ont un corps subtil de même que les anges [4]. Ce furent les Scolastiques qui fondèrent définitivement la spiritualité de l'âme [5], admise comme une vérité incontestable par les philosophes et les théologiens depuis que Descartes l'a présentée dans tout son jour [6].

§ 7.

Angélologie.

J. Ode, Tractatus de angelis, Utrecht, 1739, in-4°. — *Cotta*, Historia doctrinæ de angelis, Tüb., 1766-67, 2 vol. in-4°. — *Carpzov*, Varia historia Angelicorum, Helmst., 1772, in-4°. — *Höpfner*, Kritik über die Lehre von den Engeln in der Dogmatik, dans le Magazin de *Henke*, T. III, p. 300. — *F. Schmid*, Dogmatis de angelis tutelaribus historia, dans les Hist.-theol. Abhandlungen d'*Illgen*, an. 1818, T. I, cah. 1. — *Schulthess*, Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Zurich, 1833, in-8°.

La cosmogonie de Moïse garde le silence le plus complet sur la création du monde intelligible ; cependant les Juifs croyaient, de même que les Païens, qu'il existait entre la Divinité et l'homme un grand nombre d'êtres spirituels exer-

[1] *Némésius*, De naturâ hominis, c. 2.
[2] *Augustin*, De quantitate animæ, c. 4.
[3] *Claudien Mamert*, De statu animæ lib. III, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. X, p. 415.
[4] *Fauste de Riez*, De naturâ corporeâ animarum, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 548.
[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 75, art. 5.
[6] *Descartes*, Œuvres, édit. Cousin, T. X, p. 73, 386.

çant une influence salutaire ou funeste sur les événements du monde et sur les destinées des peuples comme des individus; aussi leurs livres saints abondent en angélophanies. Cependant il paraît certain que ce fut seulement pendant l'exil et au contact de la religion de Zoroastre que la théorie des anges se développa parmi eux. Quoi qu'il en soit, Jésus et les apôtres l'acceptèrent telle qu'elle était enseignée de leur temps. L'histoire des dogmes n'a point à rechercher si ce fut ou non par condescendance pour les opinions du vulgaire, ainsi que quelques-uns l'ont prétendu; il lui suffit de constater le fait, en faisant observer qu'en tout cas les premiers Chrétiens prirent au pied de la lettre tout ce que l'Écriture raconte de ces êtres suprasensibles, et que l'on ne trouve nulle part dans leurs écrits le moindre doute émis sur leur existence. Les Pères de l'Église ne se contentèrent même pas d'accepter purement et simplement l'angélologie apostolique; ils y ajoutèrent de riches développements d'après le *Livre d'Hénoch* que certains d'entre eux tenaient pour inspiré [1], et ils réussirent à faire de ce dogme une des doctrines les plus importantes de la religion chrétienne. Ce fut un long travail, qui se poursuivit pendant des siècles. Origène nous apprend que de son temps l'enseignement de l'Église n'était point encore fixé sur cet objet [2]; on ne s'accordait ni sur le temps de leur création ni sur leur nature. L'opinion la plus générale en faisait des êtres personnels créés par le Logos, et non pas de simples émanations de la substance divine, ni des forces sortant de Dieu et rentrant en lui, comme l'enseignaient les Gnostiques [3];

[1] *Tertullien*, De cultu femin., c. 3.
[2] *Origène*, De principiis, præfat., c. 10.
[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 128 : Ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς

mais on se divisait sur le moment où ils furent créés. La plupart des anciens Pères, surtout les alexandrins, croyaient avec les Platoniciens que le monde des intelligences est sorti du néant longtemps avec le monde des phénomènes, hypothèse qu'Origène justifiait par Job xxxviii, 7 [1]. D'autres, au contraire, affirmaient qu'ils avaient été créés simultanément, se fondant sur Ecclésiastiq. xviii, 1, que la Vulgate traduit: *Creavit omnia simul*, il créa tout à la fois [2]; mais, tandis que Augustin et d'autres Pères supposaient que leur création a eu lieu le premier jour et que c'est d'eux que Moïse parle sous le nom de la lumière [3], plusieurs docteurs de l'Église la plaçaient après celle de l'homme, la création ayant suivi une gradation ascendante [4].

Au reste, quelle que fût celle de ces différentes opinions à laquelle ils donnaient la préférence, les Pères de l'Église ne regardaient pas les anges comme des êtres parfaitement immatériels; ils leur attribuaient un corps, mais un corps subtil, éthéré ou igné [5]. Origène lui-même réservait à la nature de

ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν, διδάσκουσιν. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται.

[1] *Origène*, In Matt., tom. XV, c. 27. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 7. — *Basile*, In Hexaem., homil. I, c. 5.

[2] *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 10.— *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 61, art. 3. — *Mansi*, Concil.. T. XXII, p. 982.

[3] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XI, c. 9: Non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sunt angeli. Sed si prætermissi non sunt, vel cœli nomine, ubi dictum est: In principio fecit Deus cœlum et terram, vel potius lucis hujus, de quâ loquor, significati sunt; — De Genesi ad liter., lib. II, c. 8. — *Épiphane*, Hæres. LXV, c. 4-5.

[4] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XI, c. 10.

[5] *Tatien*, Orat. contra Græcos, c. 15: Δαίμονες πάντες σαρκίον οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρός, ὡς ἀέρος. — *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. II, c. 8: Angeli spiritu materiali constiterunt; — De carne Christi, c. 6: Constat angelos carnem non propriam gestasse, ut pote naturas substantiæ spiritualis, et si corporis alicujus, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possint.

Dieu l'immatérialité absolue [1], et Clément d'Alexandrie son maître [2] allait jusqu'à soutenir, ainsi que Justin le Martyr [3], que les anges se nourrissent de manne [4]. Ces idées matérielles avaient déjà commencé à se modifier du temps de Jean Damascène, qui affirme que la nourriture des anges est la contemplation de Dieu [5]; cependant elles ne disparurent que peu à peu de l'enseignement de l'Église sous l'influence de la philosophie d'Aristote. Ce fut le quatrième concile du Latran, tenu en 1215, qui, sans s'inquiéter s'il se mettait en opposition directe avec la tradition sanctionnée par le second concile de Nicée [6] en 787, décida que les anges sont des êtres immatériels, des esprits purs, et déclara en même temps orthodoxe l'opinion qu'ils ont été créés avec le ciel et la terre [7]. Néanmoins la doctrine ancienne a trouvé encore dans les temps modernes d'assez nombreux défenseurs, notamment Swedenborg (*Voy.* Ire Partie, § 87), Loersius († 1743) [8], Cudworth [9] et quelques autres.

—*Basile le Grand*, De Spiritu Sancto, c. 16 : Ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον. — *Augustin*, Epist. IX, c. 3; De Trinitate, lib. II, c. 7. — *Fulgence de Ruspe*, De Trinitate, c. 8. — *Claudien Mamert*, De statu animæ, lib. III, c. 7. — *Cassien*, Collat. VII, c. 13.— *Ambroise*, De Abraham, lib. II, c. 8, § 58.— *Cyrille d'Alexandrie*, In Joh., lib. IX, c. 1.— *Grégoire le Grand*, Moral., lib. II, c. 3. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 3 : ἀσώματος λέγεται, ὅσον πρὸς ἡμᾶς.

[1] *Origène*, De principiis, lib. I, c. 1, § 6.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. I, c. 6.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 57.

[4] Cette opinion est basée sur une erreur de la Septante, qui traduit Ps. LXXVIII, 25 : לֶחֶם אַבִּירִים, le pain des forts ou des puissants, par ἄρτος ἀγγέλων, le pain des anges.

[5] *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 3.

[6] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 133.

[7] *Ibid.*, T. XXII, p. 982 : Deus creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui suà omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

[8] *Loersius*, De angelorum corporibus et naturà, Utrecht, 1737, in-4°.

[9] *Cudworth*, The true intellectual system, Lond., 1678, in-fol.

Les opinions des Pères de l'Église variaient moins sur la nature morale des anges. On croyait à peu près généralement qu'ils ont été créés bons et doués d'une liberté complète pour le bien comme pour le mal; qu'ils ont persisté dans le bien et qu'ils ont mérité par là le haut degré de félicité dont ils jouissent[1]. Basile est d'avis qu'ils ne peuvent arriver à la sainteté sans l'assistance du Saint-Esprit[2]. Il n'admet donc entre eux et l'homme aucune différence à cet égard, et Cyrille de Jérusalem rend l'analogie plus étroite encore en affirmant qu'ils ne sont pas exempts de défauts, opinion qu'il fonde sur Job IV, 18[3]. Mais ni Augustin ni Grégoire le Grand ne partagent ce sentiment. Selon ces deux docteurs de l'Église latine, qui ont été suivis par les Scolastiques, les anges n'ont été créés ni impeccables ni saints; depuis la chute des démons, ils ont reçu seulement, comme récompense de leur persévérance dans le bien, la promesse, *confirmatio*, de jouir éternellement de la béatitude céleste[4].

Nous ne reviendrons point ici sur ce que nous avons dit ailleurs touchant la hiérarchie des anges (*Voy.* 1re Partie, § 57). Il nous suffira de faire observer que longtemps avant Jésus-Christ, les Juifs les avaient déjà divisés en plusieurs

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VII, c. 2. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 37, § 1. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 88. — *Athénagore*, Legat., c. 24. — *Origène*, De princip., lib. I, c. 5, § 3. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 2: φύσις τρεπτή, ἔχουσα ἐξουσίαν, καὶ μένειν, καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι.

[2] *Basile*, De Spiritu Sancto, c. 16.

[3] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. II, c. 10: Οὐκ οἴδαμεν ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησε· συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ἀναμάρτητος, ὁ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίζων Ἰησοῦς.

[4] *Augustin*, Enchiridion, c. 28-29; De civitate Dei, lib. XI, c. 13. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. V, c. 38; XXVII, c. 39. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 11. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 62, art. 3.

classes [1], auxquelles il est fait allusion plusieurs fois dans les écrits du Nouveau-Testament [2] et dans ceux de beaucoup de Pères de l'Église [3], notamment dans ceux d'Origène, qui prétend que leur rang et leurs fonctions dépendent de leurs mérites moraux [4]; mais, comme nous l'avons déjà dit, ce ne fut que beaucoup plus tard qu'on songea à fixer à neuf les ordres des anges [5], en les divisant en trois triades correspondant aux trois degrés de la théologie mystique : expiation, illumination, perfection. Depuis longtemps aussi, les Juifs étaient convaincus que Jéhovah se contentait de veiller sur le gouvernement général du monde et plus particulièrement sur le peuple d'Israël, et qu'il abandonnait aux anges la direction des événements particuliers et des destinées des autres nations [6]. Les Chrétiens adoptèrent ces idées. Dans l'opinion des Pères de l'Église, non-seulement chaque État, chaque ville, mais chaque individu a son ange tutélaire [7]. Quelques-uns

[1] Daniel x, 13.

[2] Éphés. I, 21; Coloss. I, 16.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 30, § 6. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 7, 16; VII, c. 2. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. VI, c. 6; XI, c. 11, 12; XVI, c. 23. — *Basile*, Adversùs Eunomium, lib III, c. 1. — *Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 3, § 10. — *Chrysostòme*, De incompreh., homil. IV, c. 4.

[4] *Origène*, De princip., lib. I, c. 8, § 1 : Nec existimandum (puto), quoniam fortuitò accidat, ut illi angelo illud injungatur officium, v. g. Raphaëlo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum pròvidentia, Michaelo mortalium preces curare. Hæc enim officia promeruisse eos non aliter putandum est, quàm ex suis quemque meritis ac pro studiis ac virtutibus, quæ ante mundi hujus compagem gesserint, suscepisse.

[5] *Denis l'Aréopagite*, De cœlest. hierarch., c. 3-10. — *Grégoire le Grand*, In Ezechiel, homil. XXXIV, c. 7. — *Jean Damascène*, Op. cit., lib, II, c. 3. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 9.

[6] Cette conviction ne reposait pourtant que sur ce passage du Deutéronome XXXII, 8, mal interprété par les Septante qui, induits en erreur peut-être par une abréviation, ont rendu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, les enfants d'Israël, par ἄγγελοι Θεοῦ, les anges de Dieu.

[7] *Hermas*, Pastor, visio III, c. 4. — *Papias*, cité dans le Spicil. de *Grabe*, Oxf., 1699, in-4°, T. II, p. 33. — *Justin*, Apolog. II, c. 5; Dial. cum Tryph., c. 5. — *Athénagore*, Legat., c. 10, 20. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 17.

d'entre eux croyaient même que deux anges, l'un bon, l'autre méchant, s'attachaient à tout être humain venant au monde [1], le premier pour veiller sur lui, le protéger, l'exciter au bien, offrir à Dieu ses prières ; le second pour l'entraîner au mal et à la damnation. Augustin allait encore plus loin : il donnait un ange protecteur à tout objet visible [2].

Il est clair que de semblables croyances devaient amener promptement les Chrétiens à invoquer les anges pour se les rendre propices. Cependant on n'a pas de preuve bien positive d'un culte rendu aux intelligences célestes avant le IV[e] siècle ; au contraire, Origène [3] déclare, en termes formels, qu'il n'est pas permis d'adresser des prières à des créatures de Dieu, pas même au Christ [4], et le concile de Laodicée, tenu vers 363, anathématisa encore par son 35[e] canon le culte des anges comme une idolâtrie [5]. Ce canon même prouve que ce culte existait à cette époque, et l'on y joignait déjà celui de la Vierge, au témoignage d'Épiphane, qui s'écrie : Puisque les anges eux-mêmes ne doivent pas être adorés, combien moins la fille d'Anne [6] ? Augustin [7], Chry-

— *Tertullien*, Adv. Prax., c. 3. — *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 29 ; De princip., lib. I, c. 8, § 1. — *Photius*, Biblioth., cod. 235.

[1] *Hermas*, Pastor, mandat. VI, c. 2. — *Origène*, In Luc., homil. XII et XXXV ; De princip., lib. III, c. 2, § 10. — *Cassien*, Collat. XIII, c. 12.

[2] *Augustin*, De divers. quæstion., quæst. LXXIX, c. 1.

[3] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 4, seqq.

[4] *Origène*, De oratione, c. 15 : ἐὰν ἀκούωμεν ὅ τι ποτὲ ἐστι προσευχὴ, μήποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ προσηύχετο, καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι· ἀκούσας γὰρ, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, οὐ διδάσκει αὐτῷ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ πατρί, λέγοντας : Πάτηρ ἡμῶν, etc.

[5] *Mansi*, Concil., T. II, p. 570 : Οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ονομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν. Εἴ τις εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρίᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα.

[6] *Épiphane*, Hæres. LXXIX, § 5 et 7.

[7] *Augustin*, De verâ religione, c. 55, § 110 : Quare honoramus eos caritate, non

sostôme [1], Théodoret [2] ne condamnèrent pas avec moins d'énergie une superstition qui tendait à introduire le paganisme dans la religion chrétienne; mais leurs efforts échouèrent contre l'esprit du temps, et l'angélolâtrie, prônée d'ailleurs par un certain nombre de prélats, au nombre desquels on remarque Ambroise, le premier, dit-on, parmi les docteurs de l'Église, qui ait fait aux fidèles un devoir du culte des anges et de l'invocation des saints [3], se répandit avec rapidité parmi les Chrétiens, en sorte que, dès le VIe siècle, des temples leur furent consacrés [4]. Enfin, le second concile de Nicée donna au culte des anges la sanction de l'autorité ecclésiastique, en établissant toutefois une distinction entre l'adoration, λατρεία, qui n'appartient qu'à Dieu, et la salutation respectueuse, τιμητικὴ προσκύνησις, consistant en génuflexions, encensements et baisement de leurs images, à laquelle ont droit les anges et les saints [5]. Cette distinction fut adoptée par le concile de Trente, qui réserva à Dieu l'adoration, en accordant l'invocation, δουλεία, aux saints et

servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cùm boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. — Cf. De civit. Dei, lib. X, c. 7.

[1] *Chrysostôme*, De precatione, oratio II.

[2] *Théodoret*, In Epist. ad Coloss., c. 3, § 17; Græcarum affectionum curatio, sermo III.

[3] *Ambroise*, De viduis, lib. IX, c. 55 : Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad præsidium dati sunt, martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare.— Cf. *Tertullien*, De pudic., c. 22 : Quis permittit homini donare, quæ Deo reservanda sunt? Sufficiat martyri propria delicta purgasse. — *Augustin*, De verâ religione, c. 55 : Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum, quia si piè vixerunt, non sic habentur, ut tales quærant honores, sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante lætantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.

[4] S'il faut en croire *Sozomène*, Hist. eccles., lib. II, c. 3, Constantin aurait déjà élevé un temple à l'archange Michel.

[5] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 407.

aux anges [1]. De toutes les Églises chrétiennes, la protestante seule a rejeté ce culte comme antibiblique et idolâtrique [2], accusation à laquelle ses adversaires répondent qu'ils ne regardent pas les anges ou les saints comme des dieux indépendants, agissant de leur propre chef chacun dans sa sphère, mais comme des instruments du seul Dieu; qu'ils ne les adorènt pas, qu'ils ne leur accordent que des marques de respect. Mais les Protestants objectent que chez les Païens aussi, tous ceux qui avaient reçu une éducation libérale ne reconnaissaient qu'un Dieu suprême et tenaient pour des agents de ce Dieu unique les autres dieux devant lesquels le peuple se prosternait.

Les anciens dogmatistes protestants s'accordaient d'ailleurs en tout point avec les dogmatistes catholiques ou grecs sur la nature, les attributs et les fonctions des anges [3], seulement ils hésitaient à se prononcer sur l'existence des anges gardiens [4]. Une seule secte, parmi toutes celles auxquelles la Réforme

[1] Concil. Trident. Sess. XXV : (Doceant episcopi) Sanctos unà cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus J. Ch., qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere. — Catech. rom., P. III, c. 2, § 10 : Invocandi sunt (angeli), quòd et perpetuò Deum intuentur et patrocinium salutis nostræ sibi delatum libentissimè suscipiunt. — Cf. *Daillé*, Adversùs Latinorum de cultûs religiosi objecto traditionem disputatio. Gen., 1664, in-4°.

[2] Conf. August., c. 21 : De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Sed Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem : hic invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras; et hunc cultum maximè probat. Cf. Conf. Helv. II, c. 5.— Gallic., c. 24.— Anglic., c. 22. — Belgic., c. 26.

[3] *Hollaz*, Ouv. cité, p. 374 et suiv. — *Quenstedt*, Theol. did.-pol., P. I, p. 446 et suiv.

[4] *Hollaz*, Ouv. cité, p. 390 : Unicuique homini peculiarem angelum tutelarem, qui eum ordinariè ubivis locorum et quocumque tempore comitetur, a Deo esse assignatum, pro certo affirmare haud licet

donna naissance, osa s'éloigner des idées reçues. Nous voulons parler des Anabaptistes pour qui les anges n'étaient point des êtres personnels, mais des pensées humaines ou des forces divines, opinion fort ancienne puisque les Sadducéens la professaient [1], mais peu répandue aujourd'hui, même parmi les Rationalistes, car la raison ne peut se refuser à croire à l'existence d'êtres intelligents plus parfaits que l'homme [2]. Aussi très-peu de théologiens modernes ont-ils adopté l'opinion de Schleiermacher [3], qui ne veut voir dans les anges que les fictions d'une imagination ardente. D'un autre côté, à l'exception de quelques dévots outrés et superstitieux, on ne trouverait plus aujourd'hui chez les Supranaturalistes eux-mêmes de dogmatistes disposés à défendre, comme un article de foi essentiel, les angélophanies ou l'intervention directe des anges dans les événements du monde [4].

[1] Act. XXXIII, 8. — *Quenstedt*, Ouv. cité, P. I, p. 444 : Quod tenendum contra Sadducæos veteres, qui angelos motus quosdam vel affectus tantùm hominibus inspiratos esse censuere, item Anabaptistas, qui angelos actiones solùm Dei, delicta punientis, aut bona remunerantis esse delirant, itemque contra Davidem Georgium [Joris], superioris sæculi hæresiarcham, confundentem angelos cum mentis humanæ cogitationibus.

[2] *Wegscheider*, Instit. theolog. christ. dogmat., p. 221.

[3] *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, T. I, § 43.—*Nitzsch*, Christ. Lehre, § 90.

[4] *Storr*, Doctrinæ christianæ pars theoretica e SS. Literis repetita, § 49 : Ad tranquillandum animum satis est tenere, non adstrictum esse Deum naturali cursu rerum, sed aliis quoque modis opitulari posse, nec nullius momenti est, harum viarum, quæ patent Deo, exemplum aliquod videre in angelorum munere. — Cf. *Reinhard*, Wie Christen sich bei den verschied. Meinungen über die Geisterwelt zu verhalten haben, Dresd., 1795, in-8°.

§ 8.

Démonologie.

Wernsdorf, Exercitatio de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judæis et Patribus platonizantibus credito, Vitenb., 1742, in-4°. — *Mayer*, Historia Diaboli, 2° édit., Tüb., 1780, in-8°. — *Winzer*, De dæmonologiâ in Novo Testamento propositâ, Viteb., 1812, in-4°. — *Horst*, Dämonomagia, Frankf., 1818, 2 vol. in-8°. — *Soldan*, Geschichte der Hexenproces., Stuttg., 1843, in-8°. — *Höffel*, La démonologie selon les quatre Évangiles, Strasb., 1844, in-8°.

Toute l'antiquité était persuadée de l'existence d'esprits malins qui étendaient leur funeste influence sur les hommes. Cette croyance, qui justifiait la bonté de Dieu, en attribuant l'existence du mal à Satan, était devenue populaire chez les Juifs surtout depuis l'exil [1], en sorte que Jésus la trouva fortement établie, et il l'adopta telle qu'elle était enseignée dans les synagogues [2]. Mais, tout en admettant l'existence du diable et des anges, le Nouveau Testament ne dit rien de précis ni sur leur nature, ni sur leur origine ; il laisse donc le champ libre à l'imagination populaire, qui s'est singulièrement exercée sur ce sujet.

D'accord avec Josèphe [3], Justin le Martyr croyait que les démons sont les âmes des méchants séparés de leurs corps [4].

[1] *Tychsen*, De religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, dans les Comment. Societatis scientiarum Gotting , class. hist., T. XI, p. 112 et XII, p 3.

[2] *Kähler*, De accommodat. legitimè a Jesu, quum diaboli mentionem faciebat, usurpatâ, Regiom, 1830, in-8°.

[3] *Josèphe*, De bello judaïco, lib. VII, c. 6, § 3. — Cf. *Schott*, Sententia recentiùs defensa de iis naturis, quæ in libris N. T. δαίμονες audiunt, ab angelis lapsis et Satanâ prorsus distinguendis, examinatur, Ienæ, 1821, in-4°.

[4] *Justin*, Apol. I, c. 18 ; II, c. 5. — Cf. *Tatien*, Orat. contra Græcos, c. 16. — *Augustin*, De hæres., c. 85.

Cette opinion était généralement répandue chez les Grecs et chez les Romains; cependant elle ne devint pas dominante dans l'Église, dont les docteurs enseignaient presque unanimement que, créés bons, les démons se sont pervertis par l'abus de leur liberté [1], et que, depuis leur chute, ils ont introduit le mal dans le monde. On s'accordait d'ailleurs à leur donner des corps comme aux anges, mais d'une matière moins subtile, bien que moins grossière que celle du corps humain; car on croyait, nous l'avons déjà dit, qu'un être sans corps ne serait point susceptible de châtiment [2]. La plupart des apologistes admettaient, en outre, qu'ils se nourrissaient de la fumée de l'encens et de l'odeur des sacrifices païens [3], opinion rejetée par Augustin [4], qui émit une hypothèse moins matérielle et, par cela même, moins goûtée de ses contemporains.

Nous venons de parler de la chute des mauvais anges comme de l'opinion la plus répandue dans l'Église chrétienne. A ce sujet, nous ajouterons que les plus anciens Pères de l'Église distinguaient entre le péché du diable, leur chef, et de ses adhérents, et celui d'autres anges qui embrassèrent aussi, mais plus tard, le parti de Satan. De plus, ils n'étaient pas d'accord entre eux sur la nature du péché du

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 140. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 7.— *Athénagore*, Legat., c. 24-25. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 41, § 1-2. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 10. — *Origène*, De princip., præfat., c. 6; lib. I, c. 5, § 3-5; c. 8. — *Mansi*, Concil., T. XXII. p. 982.

[2] *Tatien*, Op. cit., c. 12. — *Origène*, De princip., præf., c. 8. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVI, c. 15.

[3] *Justin*, Apol. II, c. 5.— *Athénagore*, Legat., c. 26.— *Tertullien*, Apol., c. 22, 23. — *Cyprien*, De idol. vanitate. — *Minucius Félix*, Octav., c. 26, 27.—*Origène*, Exhort. ad martyr., c. 45. — *Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. V, c. 2 — *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Julianum, lib. IV, in Opp. T. VI, p. 124.

[4] *Augustin*, Contra Faust., lib. XX, c. 22 : Illi quippe superbi et impii spiritus, non nidore ac fumo, sicut nonnulli vani opinantur, sed hominum pascuntur erroribus.

diable. Selon les uns, il se rendit coupable d'infidélité dans l'exercice de ses fonctions [1]. Selon les autres, son péché consista dans la jalousie qu'il conçut contre le Fils [2], ou bien encore contre le premier homme créé à l'image de Dieu [3]. La plupart cependant attribuaient sa chute à son indomptable orgueil, qui l'avait poussé à se révolter contre l'Être suprême [4]. Tous affirmaient d'ailleurs, à l'exception de Tatien [5], qu'il avait péché après la création du monde et avant la chute d'Adam. Quant aux autres anges qui peuplent son empire, ils se rendirent indignes du haut rang qu'ils occupaient, par leur commerce avec les filles des hommes [6], commerce dont naquirent les géants, êtres intermédiaires entre l'ange et l'homme. Cette opinion singulière, déjà émise par Josèphe [7], se retrouve dans plusieurs apocryphes, notamment dans le *Livre d'Hénoch* et dans le *Testament des XII patriarches* [8]. Elle eut un grand

[1] *Athénagore*, loc. cit. — *Origène*, De princip., lib. I, c. 4. — *Photius*, Biblioth., cod. 234.

[2] *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 8 : Deus produxit similem sui spiritum, deinde fecit alterum, in quo indoles divinæ stirpis non permansit. Itaque suâpte invidiâ tanquam veneno infectus est et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod illi a Deo liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 40, § 3. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 10. — *Cyprien*, De bono patientiæ, c. 19. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 6. — *Cassien*, Collat. VIII, c. 8-10.

[4] *Origène*, In Ezechiel., homil. IX, c. 2. — *Eusèbe*, Demonstr. evangel., lib. IV, c. 9. — *Théodoret*, Hæret. fabul., lib. V, c. 8. — *Augustin*, De Genesi ad lit., lib. XI, c. 14; De verà religione, lib. I, c. 13 : Ille autem angelus magis se ipsum quàm Deum diligendo subditus ei esse noluit et intumuit per superbiam, et a summà essentià defecit et lapsus est, et ob hoc minus est quàm fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, quum magis voluit suà potentià frui, quàm Dei ; — De catechiz. rudibus, c. 30 : Superbiendo deseruit obedientiam Dei et Diabolus factus est. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXIX, c. 8. — *Anselme*, De casu diaboli, c. 4.

[5] *Tatien*, Orat., c. 11.

[6] Gen. VI, 2.

[7] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. I, c. 4.

[8] Voy. la trad. anglaise du Livre d'Hénoch publiée par Lawrence à Oxford, 1821, in-8°, et le Testament des XII patriarches inséré dans le T. I, p. 193 de la Bibliothèque de Gallandi.

nombre de partisans dans les trois premiers siècles de l'Église [1], à tel point que nous ne pouvons citer qu'Origène qui ait osé prendre le passage Gen. vi, 2 dans un sens figuré [2]. Cependant, dès le iv[e] siècle, elle commença à perdre beaucoup de son crédit, grâce aux travaux de l'École d'Antioche et de ses plus illustres élèves [3]. Ambroise déjà répète sans y donner son approbation, un fait que bientôt Augustin traitera de fable et que Philastre condamnera comme une hérésie [4]. Dès lors aussi on cessa d'établir une distinction entre la chute du diable et celle des démons.

Au rapport d'Irénée [5], on croyait généralement dans l'Église chrétienne à l'éternelle damnation de Satan et de ses

[1] *Justin*, Apol. II, c. 5. — *Athénagore*, Legat., c. 24. — *Tertullien*, De cultu femin., lib. I. c. 2; De velandis virginibus, c. 7. — *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. III, c. 2. — *Lactance*, Institut. divin., lib. II, c. 14. — *Ambroise*, De Noe et arcâ, c. 4.

[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 55 : Τοὺς δυναμένους ἀκούειν προφητικοῦ βουλήματος πείσομεν, ὅτι καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τις ταῦτα ἀνήγαγεν εἰς τὸν περὶ ψυχῶν λόγον, ἐν ἐπιθυμίᾳ, γινομένων τοῦ ἐν σώματι ἀνθρώπων βίου, ἅπερ τροπολογῶν ἔφασκε λελέχθαι θυγατέρας ἀνθρώπων.

[3] Les Septante avaient traduit בְּנֵי־הָאֱלֹהִים par ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. Voy *Cyrille d'Alexandrie*, Adv. Julian, lib. IX, p. 296. L'École d'Antioche rejeta cette interprétation et traduisit les fils de Seth. Voy. *Chrysostôme*, In cap. VI Gen., homil XXII, c. 2. Déjà les Recognitiones Clement., lib. I, c. 29, entendaient par ces mots : les fils de Dieu, des hommes justes qui avaient vécu de la vie des anges. Voyez, en outre, *Théodoret*, In Genes. cap. XLVII.

[4] *Ambroise*, loc. cit. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. XV, c 23 : Non illos ita fuisse angelos Dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse Scriptura ipsa (Gen. vi, 3) sine ullâ ambiguitate declarat. — *Philastre*, Hæres. CVII. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 51, art. 3 : Sicut Augustinus dicit, multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos sæpe exstitisse mulieribus atque earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiæ videretur. Sed angeli Dei nullo modo sic labi potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant. Filias autem hominum nominat Scriptura eas, quæ natæ erant de stirpe Caïn.

[5] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10; V, c. 26, § 2. — Cf. *Justin*, Apol. I, c. 52. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 14.

anges, et la raison sur laquelle on fondait cette croyance, c'est que les anges, n'étant point sollicités au mal par la chair, ont péché par pure malice et par la seule détermination de leur volonté. Quelques-uns cependant parmi les Pères alexandrins, tels que Clément [1], Origène [2] et Grégoire de Nysse [3], osaient soutenir qu'il y a pour Satan lui-même espoir d'amendement, et par conséquent de pardon, parce qu'il est un être raisonnable et que tout être raisonnable jouit de la liberté de revenir au bien ou de persister dans le mal. Combattue par Jérôme [4] et par Augustin [5], cette doctrine, si conforme à l'idée que la religion nous donne de la bonté et de la miséricorde de Dieu, fut finalement rejetée au cinquième concile œcuménique en 553 [6], et condamnée par les Réformateurs eux-mêmes, en haine de l'anabaptisme qui l'avait renouvelée [7].

Il nous reste à parler du rôle que l'Église faisait jouer aux mauvais anges et aux démons, entre lesquels elle paraît avoir établi une différence un peu confuse. Elle leur attribuait des connaissances infiniment supérieures à celles des hommes et un pouvoir surnaturel, bien que borné [8] ; elle aimait à les confondre avec les dieux de la mythologie, les accusait d'avoir établi l'idolâtrie dans le monde et de tromper les peuples par des oracles et des prodiges ; elle leur reprochait surtout les persécutions dont les Chrétiens avaient à souffrir ; elle les

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 17 : Ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὤν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι.

[2] *Origène*, De princip., lib. III, c. 6, § 5-6.

[3] *Grégoire de Nysse*, Oratio catechet., c. 26.

[4] *Jérôme*, Epist. XCIV ad Avitum.

[5] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XXI, c. 17.

[6] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 399 et 518.

[7] August. Conf., c. 17.

[8] *Augustin*, De divinat. dæmonum, c. 5 ; De civitate Dei, lib. IX, c. 22. — *Grégoire le Grand*, Moralia, lib. XIV. c. 38.

regardait comme les auteurs des tentations des fidèles, des hérésies, des apostasies, de l'incrédulité, en un mot, de tous les maux physiques et moraux qui accablent l'humanité, et, dans leur chef Satan, elle voyait l'antithèse absolue de Dieu et du Christ [1]. Cependant les Chrétiens n'avaient point trop à redouter leur puissance malfaisante, car ils pouvaient aisément les mettre en fuite par le jeûne, la prière, l'exorcisme ou même un simple signe de croix [2]. Et d'ailleurs, croyance salutaire qui neutralisait les dangereuses conséquences de ce dogme pour la morale ! la grande majorité des Pères de l'Église s'accordaient à enseigner que le pouvoir des démons n'est point irrésistible ; qu'ils peuvent nous solliciter, mais non nous contraindre à les suivre, parce que nous sommes libres et responsables [3]. Triomphe-t-il des tentations que Dieu permet pour l'éprouver, l'homme remporte une victoire d'autant plus glorieuse, dans l'opinion d'Origène [4], que l'ennemi terrassé rentre dans l'abîme pour n'en plus sortir, et que sa défaite diminue ainsi le nombre des démons acharnés à la perte du genre humain. Tel était sans doute aussi le sort que le Père alexandrin croyait réservé à ces esprits malins qui, selon lui, comme selon Tertullien et Lactance [5], s'emparaient

[1] *Justin*, Apol. I, c. 56-58; II, c. 5.—*Tertullien*, Apol.. c. 22.—*Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 31. — *Minucius Félix*, Octav., c. 27. — *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ.

[2] *Justin*, Apol. II, c. 8 ; Dial. cum Tryph., c. 105.— *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 16. —*Minucius Félix*, Octav., c. 27. — *Tertullien*, Apol., c. 22-23. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 6 ; IV, c. 92 ; VIII, c. 31-36.—*Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. III, c. 16. — *Cyrille de Jérusalem*. Catech. IV, c. 14 ; XIII, c. 36.— *Augustin*, De civit. Dei, lib. II, c. 24-25.—*Optat de Milève*, De schismat. Donatist., lib. IV, c. 6.

[3] *Hermas*, Pastor, mandat. VII.— *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. IV, c. 12; VI, c. 12. — *Origène*, De princip., præfat., c. 5. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 39. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 4 ; Vita S. Antonii, c. 23.

[4] *Origène*, In Jesu Nave, homil. XV, c. 6.

[5] *Origène*, In Exod., homil. VIII, c. 5. — *Tertullien*, De animâ, c. 39 et 57. — *Lactance*, Instit. divin., lib. II, c. 14-16.

de tout enfant venant au monde, mais que l'exorcisme pratiqué au moment du baptême forçait à déloger promptement.

A mesure que les ténèbres du moyen âge s'épaissirent, la démonologie reçut de nouveaux développements, et la superstition établit dans la religion chrétienne un véritable dualisme. De bonne heure, on s'était imaginé qu'il était possible d'entrer par la magie en communication directe avec le diable et ses anges, et on finit par se persuader que l'on pouvait, à la seule condition de renoncer à son salut, disposer à son gré de leur puissance surnaturelle. En 1484, le pape Innocent VIII établit en Allemagne une inquisition contre les sorciers, et l'on vit dès lors se multiplier dans toute l'Europe les procès de sorcellerie, procès dans lesquels on ne tarda pas à impliquer les hérétiques [1]. Malgré tout leur génie, les Réformateurs n'étaient point assez supérieurs aux préjugés de leur siècle pour ne pas partager quelques-unes des superstitions régnantes, surtout quand elles avaient, comme dans ce cas-ci, leur fondement dans la Bible [2]. Luther notamment, qui identifiait sa lutte contre la papauté avec un combat contre le diable et l'antechrist, contribua beaucoup à enraciner la croyance aux sorciers parmi les populations qui embrassèrent ses doctrines. On a prétendu que ce fut un jésuite allemand, le père Spe (†1635), qui osa le premier s'élever contre les procès de sorcellerie [3] ; mais c'est une erreur. Cet honneur appartient à un médecin des Pays-Bas, nommé Wier (†1588), qui, plus de cinquante ans avant

[1] *Haubert*, Bibliotheca, acta et scripta magica, Lemgo, 1739-45, 3 vol. in-8°.

[2] Conf. August., art. 20 : (Diabolus) impellit homines ad varia peccata, ad impias opiniones, ad manifesta scelera. — *Luther*, Werke, édit. Walch, T. I, p. 1718; XX, p. 2661.— Conf. Helv. I, c. 7;— Belg., c. 12.— *Calvin*, Instit. christ., lib. I, c. 14.

[3] *Spe*, Cautio criminalis seu liber de processu contra sagas, 1695, in-8°. On en cite une édit. antérieure publiée à Rinteln en 1631.

l'apparition du livre de Spe, combattit avec énergie l'affreux préjugé qui livrait aux flammes des malheureux, victimes du diable, selon lui, plutôt que ses complices [1]. Quelques années plus tard, l'anglais Reginald Scot (✝ 1599) exposa des idées encore plus larges : il nia résolument que le diable pût changer les lois de la nature [2]. Bekker d'Amsterdam (✝ 1698) fit un pas de plus. Se plaçant sur le terrain du cartésianisme, il rejeta toute action des esprits malins sur le monde sensible et soutint que les prétendues possessions démoniaques ne sont que des imaginations ou des maladies mentales [3], opinion déjà émise par des médecins du temps d'Origène [4] et généralement adoptée aujourd'hui. En Allemagne, Christian Thomasius de Halle attaqua les procès de sorcellerie au point de vue juridique [5] et s'avança jusqu'à prétendre que, la démonologie n'étant pas la pierre angulaire du christianisme, on peut rejeter ce dogme sans craindre de ruiner l'édifice de la religion. D'un autre côté, Semler, s'attachant au côté plus spécialement théologique de la question, ramena les possessions dans le champ de la psychologie empirique [6], en attribuant, à l'instar de Bekker, les possessions prétendues à des causes naturelles et

[1] *Wier*, De præstigiis dæmonum, Basil., 1566, in-8°; Liber apologeticus de pseudomonarchiâ dæmonum, Bas., 1577, in-4°.

[2] *R. Scot*, The discovery of witchcraft, Lond., 1584, in-4°.

[3] *Bekker*, Le monde enchanté, lib. II, c. 15 et 27.

[4] *Origène*, In Matt. tom. XVII, c. 5 : Ἰατροὶ μὲν φυσιολογείτωσαν, ἅτε μηδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶναι νομίζοντες κατὰ τὸν τὸπον (Matt. XVII, 15), αλλὰ σωματικὸν σύμπτωμα. Tel était notamment l'opinion du célèbre médecin Posidonius, au rapport de *Philostorge*, Hist. eccles., lib. VIII, c. 10 : Οὐχὶ δαιμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι ὑγρῶν δὲ τινων κακοχυμίαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι, μηδὲ γὰρ εἶναι παράπαν ἰσχὺν δαιμόνων, ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσαν. — Cf. *Psellus*, De operat. dæmonum, Paris., 1615, in-8°.

[5] *Thomasius*, De orig. et progr. processûs inquisit. contra sagas, Halle, 1712, in-4°.

[6] *Semler*, Diss. de dæmoniacis quorum in Evangeliis fit mentio, Halle, 1760, in-4°.

en les assimilant à des maladies qui ne sont que trop communes, telles que l'épilepsie et la folie. Cette explication fut rejetée par les Supranaturalistes comme contraire au témoignage de Jésus et des apôtres[1]; ils continuèrent à croire aux démoniaques du Nouveau Testament, tout en avouant qu'on n'en voit plus aujourd'hui. Y a-t-il donc lieu de s'étonner si, dans ces derniers temps, la croyance aux possessions, que l'ignorance populaire a d'ailleurs toujours admise, a trouvé de nouveau des partisans jusque dans les classes éclairées, favorisée qu'elle est par les phénomènes mystérieux du magnétisme animal[2]? Le diable lui-même, dont beaucoup nient pourtant absolument l'existence[3], a reconquis une partie de son empire. Daub, qui ne voit qu'une mythologie dans ce que la Bible nous raconte des bons et des mauvais anges[4], attribue une espèce de personnalité au principe du mal[5], et a bâti sur cette hypothèse une théorie qui offre une couleur prononcée de manichéisme. D'autres théologiens orthodoxes, Olshausen[6] et Twesten[7] par exemple, tout en refusant une existence personnelle aux démons, qui ne sont pour eux que des forces du mauvais principe, croient cependant à l'existence de Satan.

[1] *Reinhard*, Dogmat., § 55-58. — *Storr*, Doctr. christ., § 52.

[2] *Kerner*, Die Seherin von Prevorst, Stuttg., 1832, 2 vol. in-8°; Geschichten Besessener neuerer Zeit, Carlsr., 1834, in-8°.

[3] *Wright*, An essay on the existence of the devil, Eaton, 1810, in-12.— *Strauss*, Glaubenslehre, T. II, p. 17. — *Lücke*, Zeitschrift für christl. Wissenschaft. und Leben, an. 1851, mois de février.

[4] *Daub*, Theologumena, Heidelb., 1806, in-8°, p. 333.

[5] *Daub*, Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet, Heidelb., 1816-19, 3 vol. in-8°.

[6] *Olshausen*, Bibl. Comment., T. I, p. 274.

[7] *Twesten*, Dogmatik, T. II, part. I, p. 361.

§ 9.

La Providence.

Grotius, Sententiæ philosophorum de fato, Paris., 1648, in-12. — *Tronchin*, De Providentiâ Dei, Gen., 1670, in-4°. — *Meiners*, Historia doctrinæ de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore, Lemg., 1780, in-8°. — *Sherlock*, Discourse concerning the divine Providence, Lond., 1715, in-8°. — *Trembley*, De Providentiâ particulari, Gen., 1762, in-fol. — *Werdermann*, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, Leipz., 1793, in-8°. — *Bockshammer*, Die Freiheit des menschlichen Willens, Stuttg., 1821, in-8°. — *Märtens*, Eleutheros, über die Freiheit des Willens, Magd., 1823, in-8°. — *Voigt*, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit, Leipz., 1828, in-8°. — *Zeller*, Ueber die Freiheit des menschl. Willens, das Böse und die moral. Weltordnung, dans son Jahrbuch, an. 1846, cah. 3.— *Thienemann*, Allgemeine Materialien zu einer Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung, dans le Magazin de *Stäudlin*, T. III, cah. 1.

L'idée d'une Providence divine naît si naturellement de l'ordre et de la sagesse qui président au gouvernement de l'univers, et ce dogme d'ailleurs avait été si clairement enseigné par Jésus, que Lactance, se contentant de renvoyer au témoignage unanime de tous les peuples, ne croyait pas nécessaire d'apporter des preuves à l'appui [1], et que Clément d'Alexandrie regardait comme une espèce de sacrilége d'en demander aucune [2]. Cependant Chrysostôme, Théodoret et Salvien en ont traité dans des ouvrages spéciaux, où ils s'appuient à peu près sur les mêmes raisonnements que les anciens Pères faisaient valoir en faveur de l'existence de Dieu.

L'opinion générale dans les premiers siècles de l'Église était que l'Être suprême conserve et gouverne le monde par l'intermédiaire du Logos et des anges [3]. C'était là un article capital

[1] *Lactance*, Instit div., lib. I, c. 2.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 1.
[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 18, § 3. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat..

de la dogmatique chrétienne et les docteurs de l'Église le maintinrent fermement contre les Épicuriens, qui attribuaient au hasard (τύχη) tous les phénomènes cosmiques ; contre les Stoïciens, qui croyaient à un destin irrésistible (εἱμαρμένη), et contre les partisans très-nombreux de l'astrologie, qui enseignaient que les astres exercent une inévitable influence sur nos destinées [1]. Quelques-uns d'entre eux cependant partageaient jusqu'à un certain point l'opinion de ces derniers : ils admettaient l'influence planétaire et croyaient même à l'astrologie ; mais ils soutenaient que cette influence dépend absolument de Dieu et qu'elle ne détermine nécessairement ni les actions libres de l'homme ni la marche des événements [2]. Plusieurs même, comme plus tard les Scolastiques, reconnaissaient un destin (fatum) ; mais ils entendaient par là l'ordre établi de Dieu en vertu duquel toutes les choses prévues par lui arriveront nécessairement, par cela même que les causes secondes doivent produire tels effets [3], en sorte que le destin était ramené par eux à la volonté de Dieu comme à son premier principe, qu'il lui était subordonné.

Les Pères de l'Église n'étaient pas non plus parfaitement d'accord sur la question de savoir jusqu'où s'étend le gouvernement providentiel. La grande majorité, il est vrai, admettait une Providence générale et une Providence par-

lib. VII, c. 2. — *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. IV, c. 2. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 42.

[1] *Justin*, Apol. I, c. 43. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. V, c. 1, 9 — *Némésius*, De naturâ hominis, c. 25 — *Eusèbe*, Contra Hieroclem, Paris., 1628, in fol., p. 541.— *Photius*, Biblioth., cod. 223.— *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 3.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 16. — *Origène*, Comment. in Gen., tom. II, c. 3 et suiv. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. V, c. 1.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 116, art. 4 : Fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si quæ immediatè a Deo fiunt, non subduntur fato. Fatum refertur ad voluntatem Dei sicut ad primum principium.

ticulière embrassant les êtres les plus vils [1]. Cette opinion, bien que fondée sur l'autorité de Jésus-Christ lui-même [2], fut rejetée par Jérôme comme incompatible avec la majesté divine et dégradante pour la dignité humaine. Il croyait que la sollicitude divine ne s'étend point également sur toutes les créatures, mais qu'elle prend un soin particulier des êtres raisonnables et que, quant aux brutes, elle veille seulement sur les espèces [3]. L'Église ne se rangea pas à son sentiment; elle continua à enseigner une double Providence : la Providence générale, qui embrasse l'univers entier et veille à la conservation des espèces, et la Providence particulière, qui se borne à la conservation des individus, surtout des êtres doués de raison [4], doctrine qui fut suivie par les Scolastiques [5] et adoptée par les Protestants [6], après s'être enrichie encore de nouvelles distinctions.

Au dogme de la Providence se rattache par les liens les plus étroits une question qui a exercé de tout temps la pénétration des théologiens et des philosophes. Comment concilier

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 25, § 1; V, c. 18, § 3. — *Tertullien*, De fugâ in persec., c. 2. — *Minucius Félix*, Octav., c. 17.— *Némésius*, De naturâ homin., c. 44. — *Lactance*, De opificio Dei, c. 2. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 44. — *Augustin*, In psal. CXLVIII, c. 10.

[2] Matt. vi, 26; x, 29-31.

[3] *Jérôme*, Comment. in Habacuc prophet., c. 1, § 6 : Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascuntur culices, quotve moriantur, quæ cimicum et pulicum et muscarum sit in terrâ multitudo, quanti pisces in aquâ natent, et qui de minoribus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. — Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 1.

[4] *Junilius*, De partibus legis divinæ, lib. II, c. 3-5.

[5] *Lombard*, Sentent., lib I, dist. 39.—*Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 22, art. 2.

[6] *Quenstedt*, Theolog. didactico-polemica, P. I, p. 529 : Objectum generale sunt in universum omnia quæ sunt. Objectum speciale primarium angeli sunt et homines, et quidem hi in genere omnes. Specialissime autem objectum ejus sunt homines pii et fideles. Objectum secundarium sunt reliqua creata omnia, ne minimis quidem exceptis.

la Providence avec la liberté humaine, sans laquelle la loi morale n'est évidemment qu'un non-sens? Dans la solution de cette grave question, qu'Origène essaya de résoudre en distinguant la prescience divine de la prédestination [1], l'Église grecque se montra en général plus libérale que l'Église latine, comme nous le prouverons plus loin par de nombreux témoignages, et cependant Augustin lui-même qui, à l'occasion de sa lutte contre Pélage, poussa jusqu'à ses dernières limites la doctrine de l'élection, affirme en divers endroits de ses écrits que la liberté humaine n'est point restreinte par la Providence divine; que Dieu, qui, de toute éternité a dressé le plan du gouvernement du monde, y a fait entrer les événements produits par la libre détermination de l'homme [2]. Mais ses disciples rigides, les Prédestinatiens, plus conséquents que lui, enlevèrent toute liberté à la volonté humaine et soumirent les actions de l'homme à une irrésistible nécessité, en affirmant que Dieu sait tout, parce que rien n'arrive sans sa volonté et parce qu'il l'a ainsi résolu [3].

Avec une semblable doctrine, il est difficile de ne pas regar-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 20; Comment. in Genes., tom. III, c. 6-7.

[2] *Augustin*, De civitate Dei, lib. V, c. 9, § 2 : (Cicero) coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus : aut esse aliquid in nostrâ voluntate, aut esse præscientiam futurorum; quoniam utrumque arbitratur esse non posse... Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitæ humanæ plurimùm ac peritissimè consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium... Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur; — § 3 : Atque ita qui omnes rerum causas præscivit, profectò in eis caussis etiam nostras voluntates ignorare non potuit; — lib. VII, c. 30 : Deus ubique totus, implens cœlum et terram, ita administrat omnia quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. — Cf. *Augustin*, De libero arbitrio, lib. III, c. 2-4. Cette doctrine fut généralement adoptée par l'orthodoxie luthérienne (Voy. *Quenstedt*, Ouv. cit., P. I, p. 531 suiv.); mais elle a été combattue par les partisans des causes occasionnelles et par les Prédestinatiens.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 105, art. 5 : Et ipse (Deus) est causa omnium actionum agentium. — *Calvin*, Instit. christ. lib. I, c. 18, § 1 : Quòd autem nihil efficiunt homines, nisi arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcanâ suâ directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur.

der Dieu comme l'auteur du péché, et il ne l'est pas moins, pour ceux-là même qui ne l'acceptent pas dans toute sa rigueur, de concilier avec une Providence bonne, sainte, toute-puissante, l'existence du mal moral ou physique. Au rapport de Tertullien [1], Marcion posait très-clairement le problème : Si Dieu est bon, disait-il, et s'il sait tout ; s'il est, en outre, tout-puissant, comment se fait-il qu'il ait souffert que l'homme, son image et sa ressemblance, que l'homme, sa substance même, se soit laissé séduire par le diable et ait mérité la mort en transgressant sa loi ? S'il est bon, il a dû vouloir l'en empêcher ; s'il connaît l'avenir, il n'a pu ignorer que cela arriverait ; s'il est tout-puissant, il a pu l'arrêter à temps. Comment est donc arrivé ce qui ne pouvait arriver si Dieu est tout bon, tout sachant et tout-puissant ? Il n'était pas facile de répondre.

Les Pères de l'Église l'ont pourtant tenté, mais ils n'ont nullement réussi à satisfaire la raison, et la preuve, c'est qu'aujourd'hui le problème se pose tout aussi insoluble qu'il le fut jamais. Leurs raisonnements se réduisent à peu près à cette affirmation que Dieu n'est pas l'auteur du mal et qu'il ne peut pas l'être ; Arnobe ajoute même qu'il faut se contenter de cette assertion, parce qu'une preuve est impossible à fournir [2]. Mais, si le mal ne vient pas de Dieu, où en chercher la cause première ? Justin l'attribue à la méchanceté des démons, à qui Dieu a permis d'éprouver les hommes par la souffrance [3] ; Athénagore, au contraire, à la négligence des anges dans l'accomplissement de leurs fonctions [4]. Tertullien, qui distingue déjà entre le mal moral, *malum culpæ seu delicti*, et le

[1] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. II, c. 5.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. VII, c. 2.— *Origène*, Contra Celsum, lib. VI, c. 55. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 45-46.
[3] *Justin*, Apol. II, c. 7.
[4] *Athénagore*, Legat., c. 25.

mal physique, *malum supplicii seu pœnæ*, déclare que le diable est l'auteur du premier et que le mal physique est envoyé de Dieu comme châtiment du mal moral [1]. Tel était aussi, à ce qu'il semble, l'opinion d'autres docteurs pour qui tous les désordres du monde matériel, la fureur des éléments, la férocité des animaux sauvages, le poison même des plantes vénéneuses ne sont que des suites du péché d'Adam [2]. L'évêque Cyprien pensait, au contraire, que s'il y a du mal dans le monde, c'est uniquement parce que celui-ci commence à vieillir [3]. Origène, qui s'est tant donné de peine pour justifier la Providence et la bonté de Dieu, émet une autre hypothèse. Selon lui, le mal physique est le juste châtiment de péchés commis dans une existence antérieure et un moyen d'amendement. Quant au mal moral, il a sa source dans la liberté des créatures raisonnables, liberté que Dieu ne pourrait leur ravir sans altérer leur nature, sans rendre impossibles la vertu et l'imputation. Le mal arrive donc non par la volonté, mais avec la permission de Dieu, qui fait tourner au bien général de l'espèce les actes les plus pervers de l'individu [4].

[1] *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 14 : Nos adhibitâ distinctione separatis malis delicti et malis supplicii, malis culpæ et malis pœnæ, suum cuique parti defendimus auctorem. Malorum quidem peccati et culpæ diabolum, malorum verò supplicii et pœnæ Deum creatorem. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 48, I, art. 5 : Omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna vel culpa ; — qu. 49, art. 2 : Ad ordinem universi pertinet ordo justitiæ, qui requirit, ut peccatoribus pœna inferatur : et secundùm hoc Deus est auctor mali, quod est pœna, non autem mali quod est culpa.

[2] *Théophile*, Ad Autolyc., lib. II, c. 17. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 12. — *Augustin*, Opus imperf. contra Jul., lib. V, c. 8.

[3] *Cyprien*, Epist. LXVIII ad Demetrianum, dans ses Opera, p. 198 : Dixisti per nos fieri, et quòd nobis debeant imputari omnia ista, quibus nunc mundus quatitur et urgetur, quòd dii vestri a nobis non colantur. Quà in parte (quia ignarus divinæ cognitionis, et veritatis alienus es) illud primo in loco scire debes, senuisse jam mundum, non illis viribus stare, quibus priùs steterat, nec vigore et robore eo valere quo antea prævalebat.

[4] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 66 ; De principiis, lib. III, c. 2 ; In Num. homil. XIV.

Cette opinion, que le mal arrive par la permission (συγχώρησις) de Dieu, était fort répandue dans l'Église grecque [1], tandis que, dans l'Église latine, on croyait plutôt à un concours de la volonté divine avec la volonté humaine. Augustin cependant est d'avis que Dieu a permis le mal afin d'établir un contraste salutaire, et que tout en prévoyant le péché, il ne l'a pas empêché, afin de manifester sa justice par le châtiment de la faute [2]. Cette théorie sacrifie complétement la bonté de Dieu à sa justice, car personne n'admettra avec l'évêque d'Hippone qu'il vaut encore mieux être éternellement misérable que de n'être pas. N'est-il pas évident d'ailleurs que si le mal existe pour que Dieu ait l'occasion de manifester sa justice, le pécheur cesse d'être le but de sa propre existence et devient tout simplement un moyen dont l'Être suprême se sert pour l'éducation morale de ses élus? La raison n'est pas plus satisfaite de la réponse faite par Augustin à l'objection, que si l'homme avait été placé par son créateur à un plus haut degré de perfection, il n'aurait pas abusé de sa liberté. La diversité, dit-il, constitue la perfection de l'ensemble ; il était donc nécessaire, pour que l'univers fût parfait, qu'il y eût des méchants [3]. Les Scolastiques ont adopté pourtant cette étrange doctrine [4], qui ne tend à rien moins qu'à faire de Dieu l'auteur du mal. Il est vrai qu'ils reculent devant la conséquence des prémisses qu'ils posent et qu'ils soutiennent, comme l'avaient fait avant eux

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 11-12.— *Titus de Bostra*, Contra Manich. lib. II, dans les Antiq. lection. de *Canisius*, édit Basnage, T. I, p. 105. — *Basile*, In Hexaem. homil. II, c. 4, 5. – *Chrysostôme*, In II Tim. homil VIII, c. 4.

[2] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XXII, c. 1; Enchiridion, c. 3, 11, 26-27, 104, etc.; Epist. CCLXV, c. 2; De Genesi ad liter., lib. XI, c. 7, 8.

[3] *Augustin*, De Genesi ad liter., lib. XI, c. 7 et suiv. ; De libero arbitrio, lib. III, c. 9.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 48, 49. — *Hugues de S. Victor*, Summa, tract. I, c. 12-13.

Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Grégoire de Nysse, Basile, Augustin, Scot Érigène [1], que le mal n'est pas une substance, qu'il n'est pas quelque chose de réel, de positif, qu'il est une pure négation, une privation du bien et un manque de rectitude, d'où ils concluent qu'on ne doit pas chercher une cause au mal, qui consiste, non en ce qu'il est, mais en ce qu'il n'est pas [2]. Cette opinion, déjà combattue par Hermogène, puis par Duns Scot et son école [3], l'a été de nouveau et avec plus de talent, dans les temps modernes, par le philosophe Bayle († 1706), qui souleva une longue controverse en soutenant qu'il est impossible de réfuter d'une manière satisfaisante le dualisme manichéen, et que, sans l'hypothèse de deux principes ennemis, la raison ne peut ni expliquer l'origine du mal, ni concilier le mal physique ou moral avec la bonté de Dieu [4]. Le célèbre sceptique rencontra d'ardents adversaires, parmi lesquels se distinguèrent Le Clerc,

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 27. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat, lib. IV, c. 13. — *Origène*, In Joann. tom. II, c. 7 : ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ κακὸν οὐκ ὄν. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 6, 7. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 5-6. — *Basile*, In Hexaem. homil. II, c. 4. — *Augustin*, De civ. Dei, lib. XI, c. 9 : Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. — *Scot Érigène*, De prædestinatione, c. 10, § 3 : Omne igitur malum aut peccatum est, aut pœna peccati : quæ duo si nulla ratio vera sinit Deum præscire, quantò magis prædestinare, quis audeat dicere, nisi e contrario ? Quid enim ? numquid possumus rectè sentire de Deo... eorum quæ nec ipse est, nec ab eo sunt, quia nihil sunt, præscientiam seu prædestinationem habere ?... § 4 : Quis non videat... quod dicitur peccatum, ejusque consequentias in morte atque miseriâ constitutas, non aliud esse, quàm integræ vitæ beatæque corruptiones : ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitæ mors, beatitudini miseria ? Illa sunt, ista penitus non sunt, etc.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 48, art. 3 : Nihil potest esse per suam essentiam malum. Omne ens, in quantum est ens, bonum est, et malum non est nisi in bono ut in subjecto.

[3] *Tertullien*, Adv. Hermogen., c. 15. — *Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. II, dist. 37, c. 1.

[4] France protestante, art. *Bayle*.

Jaquelot († 1708), Jurieu († 1713), La Placette († 1718)[1], King († 1729)[2] et le plus illustré de tous, Leibnitz († 1716), qui publia à cette occasion sa *Théodicée*, où, partant du principe que Dieu se suffit à lui-même et ne produit rien hors de lui sans une raison suffisante, il en conclut que, puisqu'il a créé le monde, il faut qu'il ait jugé meilleur de communiquer sa bonté par la création, et qu'entre tous les mondes possibles qu'il conçut dans son intelligence souveraine, sa sagesse et sa bonté ont dû nécessairement choisir le meilleur. Or ce meilleur des mondes possibles cesserait de l'être si l'on en ôtait le mal, puisqu'alors il ne serait plus le même que celui que Dieu a choisi. Leibnitz distingue d'ailleurs un triple mal : le mal métaphysique, provenant de la limitation nécessaire des êtres finis ou de l'imperfection naturelle des êtres créés; le mal moral, résultant de la violation de la loi divine, et le mal physique, produit des forces de la nature[3]. Cette doctrine fut vivement critiquée[4]; mais, d'un autre côté, la tentative de Leibnitz pour justifier la Providence provoqua un grand nombre de travaux semblables[5]. Au jugement de Kant, aucune de ces théodicées n'a tenu ce qu'elle promettait; les objections subsistent dans toute leur force, et la justification de la Providence ne sera jamais présentée d'une manière satisfaisante par la raison spéculative, parce que celle-ci est incapable de se rendre

[1] Voy. ces noms dans la France protestante.
[2] *King*, De origine mali, Lond., 1702, in-4°.
[3] *Leibnitz*, Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst., 1710, in-8°.
[4] *Baumeister*, Historia doctrinæ rec. controversæ de mundo optimo, Goerl., 1741, in-4°.
[5] Voir, entre autres, *Bilfinger*, De origine et permissione mali, Francof., 1724, in-8°. — *Villaume*, Ueber den Ursprung und die Absichten des Uebels, Leipz., 1784-87, 3 vol. in-8°. — *Wagner*, Theodicee, Bamb., 1809, in-8°. — *Sigwart*, Das Problem des Bösen oder die Theodicee, Tüb., 1840, in-8°.

compte des rapports du monde phénoménal avec les vues de la souveraine sagesse [1]. Tout ce qu'on a publié depuis sur cette importante question tend à confirmer les conclusions du philosophe de Königsberg [2].

[1] *Kant*, Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, dans le Berlin. Monatsschrift, septembre 1791.

[2] Voy., par exemple, l'explication sur l'existence du mal physique et du mal moral proposée par *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, § 88 : Die göttliche Zulassungen und Zufügungen des reinen Uebels, nämlich des natürlichen, lernen wir von der Erlösung aus als Erhaltungen und Wohlthaten, als Reactionen gegen das Böse der Lust und als Medium der Offenbarung des übernatürlichen Guten erkennen. Das sittliche Uebel aber ist in seiner Möglichkeit das natürliche Gute, in seiner wircklichen Erscheinung als Aeusseres eine Entgegenwirkung gegen das Böse des Innern, in seiner innern Wirklichkeit endlich wiewohl verdammlich doch durch die Macht des Erlösers aufgehoben, also schlechthin überwindlich sowie an sich grundlos. Diess sind die wesentlichen Gedanken einer Theodicee.

CHAPITRE II.

ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE.

---

§ 10.

L'image de Dieu.

Chemnitz, De imagine Dei in homine, Witt., 1578, in-4°. — *Wernsdorf*, De reliquiis imagin. divin., Witt., 1720, in-4°. — *Cotta*, De rectitudine hominis primævâ, Tüb., 1753, in-4°. — *Körner*, De imagine divinâ, Wittenb., 1768, in-4°. — *Schott*, De cognatione hominis cum Deo, Jenæ, 1812, in-4°. — *Staudenmaier*, Die Lehre vom göttlich. Ebenbild, dans le Tübing. Quartalschrift, an. 1830, cah. 1. — *Thoden van Velzen*, De hominis cum Deo similitudine, Gron., 1835, 2 part., in-8°.

La Genèse, dans son premier chapitre ou dans le fragment appelé des Élohim, enseigne que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu [1]; mais elle ne nous apprend pas d'une manière précise en quoi consiste ce privilége. Les opinions les plus divergentes ont donc régné dans l'Église jusqu'à Augustin, sans qu'on ait songé d'ailleurs à fixer la doctrine sur ce point. Justin, Lactance et l'auteur inconnu

[1] Gen. I, 26 : בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, trad. par la Septante : κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

des Clémentines [1], qui n'excluaient pas de la notion de Dieu toute idée de corps, croyaient à une ressemblance corporelle entre Dieu et l'homme. Cette hypothèse était si choquante, qu'elle fut abandonnée par Tertullien lui-même, lequel, distinguant entre l'image et la ressemblance, rapportait celle-ci à l'immortalité de l'âme, à la raison, à la liberté, et celle-là à une effigie, c'est-à-dire à une ressemblance corporelle, non pas avec le Dieu suprême, mais avec le Logos, comme il le dit en termes exprès [2]. Irénée [3] voyait également l'image de Dieu ou du Logos dans le corps de l'homme, et sa ressemblance dans les facultés de l'âme humaine. Plus exercés à la réflexion philosophique, les Pères alexandrins, qui se faisaient d'ailleurs une idée plus haute et plus juste de Dieu, comprirent fort bien que l'image d'un être essentiellement spirituel ne pouvait se réfléchir que dans la nature morale et intellectuelle de la créature, et ils firent prédominer dans l'Église l'idée que la ressemblance de l'homme avec Dieu consiste dans la liberté, la moralité, la raison. Ils distinguaient, il est vrai, comme Tertullien et tous les Pères — à l'exception de Cyrille d'Alexandrie, qui tenait les deux mots pour synonymes [4], — entre l'image (εἰκὼν) et la ressemblance (ὁμοίωσις); mais ils rapportaient l'une et l'autre à l'âme immatérielle et enseignaient que l'image divine se reflète dans les facultés naturelles qui font de l'homme un être raisonnable et libre, tandis que la ressemblance avec Dieu ne s'acquiert que par des

[1] *Justin*, Fragm. de resurrect., c. 7. — *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 10. — Clementis homil. XI, c. 4.

[2] *Tertullien*, De resurrect., c. 6; De baptismo, c. 5; De carne Christi, c. 6; Adv. Marc., lib. II, c. 5; V, c. 8.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 6, § 1 : Imaginem habens in plasmate, similitudinem verò assumens per Spiritum. Cf. *Ibid.*, lib. IV, c. 38, § 4.

[4] *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropomorph., c. 5.

efforts persévérants pour arriver à la perfection morale, dont Jésus-Christ est le plus excellent modèle [1].

Ce sentiment fut adopté par la plupart des Pères grecs [2] et par plusieurs Pères latins [3]. Augustin, par exemple, s'exprime, à peu de chose près, de même que les docteurs alexandrins. Il nie toute ressemblance corporelle et trouve l'image de Dieu dans l'âme raisonnable et dans la domination sur les animaux [4]. C'est aussi dans l'empire exercé par l'homme sur les choses créées que Chrysostôme [5], Isidore de Péluse [6], Diodore de Tarse [7], avec toute l'École d'Antioche [8], font consister cette image, que Pélage et Céleste plaçaient dans la raison et la liberté morale. Sur ce point, ces derniers étaient d'accord avec la majorité des Pères grecs et même avec leur illustre adversaire ; mais ils s'écartaient de l'opinion dominante en ce qu'ils niaient que le corps des protoplastes n'eût point été soumis à la mort s'ils n'avaient point péché [9], et surtout en contestant la perfection morale du premier

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 19, 22 ; VI, c. 14.— *Origène*, Contra Celsum, lib. VI, c. 63 ; De principiis, lib. III, c. 6 ; IV, c. 37 ; In Genes. homil. I, c. 13. — *Athanase*, Orat. contra Gentes, c. 2.

[2] *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXVIII, c. 11 et suiv. — *Grégoire de Nysse*, Oratio I in verba : Faciamus hominem, in Opp. T. I, p. 143. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 18; XIV, c. 10.— *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 12 : Τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν.

[3] *Ambroise*, In hexaem., lib. VI, c. 8, § 45 : Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quæ libera est.— *Hilaire*, Tractat. in ps. CXVIII, lit. 10, § 7. — *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 55.

[4] *Augustin*, De Trinitate, lib. XII, c. 7, § 12 : Non secundùm formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundùm rationalem mentem ; — De civit. Dei, lib. XIII, c. 24, § 2.

[5] *Chrysostôme*, In Genes. homil. VIII, c. 3 ; XXI, c. 2.

[6] *Isidore de Péluse*, Epistol. lib. III, epist. 95.

[7] *Diodore de Tarse*, cité par *Théodoret*, Quæst. in Genesin, c. 20.

[8] *Théodoret*, In I Cor., c. 11, § 7 ; In Genes., c. 20.

[9] *Augustin*, Opus imperfect. contra Julian., lib. I, c. 67 ; De Trinitate, lib. XII, c. 12 ; XIII, c. 15 ; De peccator. merit. et remissione, lib. I, c. 5 ; De gestis Pelagii, c. 11, § 23.

homme. Cette opinion pourtant n'était pas nouvelle; elle pouvait s'appuyer sur l'autorité de quelques-uns des plus anciens Pères, de Théophile, par exemple, qui compare Adam sortant des mains du créateur à un enfant dans l'âge le plus tendre [1]; d'Irénée, qui affirme que la créature étant toujours moins parfaite que le créateur, l'homme, par cela même qu'il était une créature, était fort loin de la perfection [2], mais qu'il devait croître, se développer, se fortifier et arriver graduellement à la gloire et à la contemplation de Dieu; de Clément d'Alexandrie et d'autres docteurs de l'Église, qui considéraient aussi l'état primitif de l'homme comme le point de départ de son futur développement [3].

Les Pélagiens soutenaient donc qu'Adam et Ève seraient morts, lors même qu'ils n'auraient pas péché; ils niaient la justice et la sainteté originelles; ils affirmaient que les protoplastes avaient été créés *virtutis et vitii expertes*, capables de vertu et de vice comme tous leurs descendants; en un mot, ils n'attribuaient à Adam d'autre avantage que celui d'avoir été placé sur la terre en pleine possession de sa raison et de n'avoir point reçu de mauvais exemples. Ils admettaient donc un état d'innocence, mais non pas un état de perfection, comme le faisait Augustin [4], dont les idées, souvent étranges, furent adoptées par les Scolastiques.

Ces derniers, maintenant la distinction entre l'*image* et la ressemblance, faisaient consister la première dans la rai-

[1] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 25 : Ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν, διὸ οὔπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 38, § 1, 3.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 25; VI, c. 12. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXVIII, c. 12. — *Denis d'Alexandrie*, cité par *Nicétas*, Catena in Job., dans les Reliquiæ sacræ de *Routh*, Oxford, 1846-48, 5 vol. in-8°, T. IV, p. 393 et suiv.

[4] *Augustin*, De peccat. merit. et remissione, lib. I, c. 2, 37; II, c. 22; Opus imperf. contra Julian., lib. II, c. 7; III, c. 147; V, c. 5-10; VI, c 8.

son, la liberté de la volonté et les facultés intellectuelles; la seconde dans l'innocence et la justice, ou, en d'autres termes, dans l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine, accord qui, même dans l'état d'innocence, ne pouvait s'établir que sur l'amour de Dieu [1] avec le secours de la grâce divine. Ils s'entendaient sur ce point, mais ils se divisaient sur la question de savoir si les protoplastes avaient été créés dans cet état de justice ou de ressemblance avec Dieu, ou bien seulement *in puris naturalibus*, c'est-à-dire à l'image de Dieu comme êtres libres et raisonnables. La question était importante, puisque — nous venons de le dire, — dans l'opinion des Scolastiques, comme dans celle d'Augustin [2], la raison et la liberté dont l'homme avait été doué par son créateur n'auraient pas suffi pour le porter au bien et lui inspirer l'horreur du mal, si Dieu n'y avait ajouté sa grâce; elles seraient restées virtuelles en lui, sans jamais devenir actives. Pierre Lombard [3] pense qu'Adam fut créé *in puris naturalibus*, et son sentiment fut suivi par beaucoup de docteurs [4], qui affirment qu'il reçut plus tard le don surnaturel de la grâce, *donum supernaturale;* que ce don opéra en lui une justice surajoutée, *justitia superaddita*, consistant dans la foi et la vertu, et qu'il fut mis par là en état de faire ce qui est agréable à Dieu. Thomas d'Aquin, au contraire, admettait qu'Adam fut créé avec la justice originelle [5], tout en

[1] *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 16. — *Hugues de Saint-Victor*, De sacrament., lib. I, pars 6, c. 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 95, art. 1. — Cf. *Hasse*, Anselmi Cantuar., De imagine Dei doctrina, Lips., 1835, in-8°.

[2] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIV, c. 27 : Bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in Paradiso non erat in potestate.

[3] *Lombard*, Op. cit., lib. II, dist. 24.

[4] *Alexandre de Halès*, Summa, P. II, qu. 96. — *Bonaventure*, Sentent., lib. II, dist. 29, art. 2, qu. 2.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 95, art. 1 : Quidam dicunt, quòd primus

reconnaissant d'ailleurs, qu'il perdit ce don divin par sa chute, qui ne le dépouilla pas seulement du don surnaturel, de la *gratia gratum faciens*, mais qui porta le trouble dans sa nature spirituelle, en affaiblissant ses facultés intellectuelles, en détournant sa volonté du bien et en donnant la prépondérance à sa nature physique. C'est ce désordre produit par le péché d'Adam que les Thomistes appellent la concupiscence [1], à l'instar d'Augustin, avec qui ils s'accordent généralement aussi à enseigner que l'homme est incapable par lui-même de faire le bien. Mais les Scotistes ne partagent point cette opinion. Ils ne croient pas que la nature humaine en elle-même ait souffert de la chute ; ils n'admettent point que la concupiscence soit autre chose qu'un instinct naturel, et ils soutiennent qu'elle ne devient péché qu'en tant qu'elle domine la volonté et l'entraîne dans les excès du libertinage. Le seul effet de la désobéissance des protoplastes a été la perte de la grâce divine, qui tenait en bride la concupiscence [2]. Les Scotistes attribuaient donc à l'homme une entière liberté, et ils enseignaient qu'il peut observer la loi divine sans avoir besoin de la grâce, laquelle n'a point, selon eux, à restaurer dans les descendants d'Adam la liberté de la volonté que l'homme n'a jamais perdue, mais se borne à les guider et à les soutenir dans la voie du bien.

homo non fuit creatus in gratiâ, sed postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset... Sed quòd fuerit conditus in gratiâ, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi statûs, in quâ Deus hominem fecit. — *Cf. Anselme*, De concept. virg., c. 1 : Adam et Eva originaliter, hoc est, in ipso sui initio, mox ut homines exstiterunt, sine intervallo justi simul fuerunt.

[1] *Thomas d'Aquin*, Prima secundæ, qu. 82, art. 3 : Privatio originalis justitiæ est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter defectus originalis justitiæ.

[2] *Duns Scot*, Sentent., lib. II, dist. 29.

C'est au système des Scotistes que l'Église romaine a donné la préférence. Elle enseigne encore aujourd'hui que l'homme, qui avait été créé immortel et impassible quant au corps, et formé à l'image et à la ressemblance de Dieu quant à l'âme ; qui avait reçu du Créateur le libre arbitre, la domination sur les animaux et le don admirable de la justice originelle, perdit par son péché une partie de ses glorieux avantages ; qu'il fut dépouillé de l'immortalité et de la justice originelle, dons magnifiques de la grâce divine ; mais qu'il a conservé au moins ses facultés naturelles et en partie son libre arbitre [1] ; qu'il ne lui est même pas impossible de reconquérir par la pratique de la vertu les priviléges dont il a été justement privé en punition de son péché.

D'après le système protestant, au contraire, la justice d'Adam ou l'image de Dieu en l'homme n'était point un simple don, un pur accident, comme l'affirme Thomas d'Aquin [2], mais quelque chose de naturel ou plutôt d'inhérent à la nature humaine de manière pourtant à pouvoir s'en détacher, comme cela eut lieu par la chute [3]. Elle consistait dans

[1] Concil. Trident., Sess. V, decret. 1, c. 1. — Catech. rom. P. I, c. 1, qu. 46 : — (Deus) ex limo terræ hominem sic corpore affectum effinxit, ut non quidem natura ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit : omnes præterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiæ admirabile donum addidit, ac deinde cæteris animantibus præesse voluit. — *Bellarmin*, De gratiâ primi hominis, c. 5. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quàm differt spoliatus a nudo.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 95, art. 1.

[3] *Luther*, In Genes., c. 3. Quare statuimus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet separatumque a naturâ hominis, sed fuisse verè naturalem, ut naturæ Adæ esset diligere Deum, credere Deum, cognoscere Deum. — *Hollaz*, Ouv. cité, p. 477 : Imago Dei, non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit, neque ex naturâ ejusdem per se et necessariò velut proprium inseparabile emanavit : attamen naturalis fuit, quia per creationem cum ipsâ hominis naturâ esse cœpit, etc.

l'amour de Dieu et dans l'obéissance à sa volonté [1]. Les anciens docteurs luthériens combattirent donc, d'un côté, les Synergistes, qui acceptaient la doctrine du *status purorum naturalium* et se rapprochaient par là du catholicisme, ainsi que Calov le leur reprocha durement [2]; de l'autre, Mathias Flacius, qui soutenait que l'image de Dieu constitue la substance même de l'homme, et n'est pas un accident, naturel ou extraordinaire [3]. Cette dernière opinion, qui rendait incompréhensible la perte de l'image de Dieu, aucun être ne pouvant être privé de ce qui est essentiel à sa nature sans que cette nature cesse d'exister, fut rejetée par l'Église protestante, comme le fut aussi celle d'André Osiander († 1552), qui croyait que l'image de Dieu est le type idéal d'après lequel l'homme a été créé et qui la cherchait dans le corps [4].

Il serait inutile de nous étendre davantage sur des opinions particulières qui ont eu sans doute leurs adhérents, mais qui sont oubliées depuis longtemps. Il en est cependant une assez étrange pour que nous ne la passions pas sous silence. C'est celle de quelques Pères de l'École d'Antioche, de Théodoret, entre autres, qui soutenait qu'Ève n'avait point été créée à l'image de Dieu [5]. Tel était aussi le sentiment des Encratites et des Sévériens dans l'ancienne Église [6], et tel est encore de nos jours celui des Sociniens [7], qui font, il est vrai, consister

[1] Apologia Confess. August., p. 52 : Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere præcepta Dei, quid aliud est quàm habere justitiam originis?

[2] *Calov*, Harmonia Calixtino-papistica, c. 2; Consensus repetitus, punct. 42-57.

[3] *Flacius*, Demonstrationes evidentissimæ doctrinæ de essentiâ imaginis Dei et diaboli, Basil., 1570, in-8°. — Cf. La préface mise par *Musæus* en tête du Clavis Scripturæ sacræ, de *Flacius*, édit. de Jéna, 1674.

[4] *Osiander*, De imagine Dei, Regiom., 1550, in-8°.

[5] *Théodoret*, In I Cor., cap. 11, § 7.

[6] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. IV, c. 29. — *Épiphane*, Hæres. XLV., c. 2.

[7] *Socin*, De statu primi hominis ante lapsum, Racov., 1609, in-4°. — Cf. Catech. Racov., qu. 42, 45.

uniquement cette image dans la domination sur les animaux, ou, en d'autres termes, dans la supériorité de l'intelligence humaine, parce que, disent-ils, si l'homme avait été créé saint, il n'aurait pas péché.

Ces idées se sont répandues peu à peu dans l'Église et ont trouvé accès même auprès de quelques Supranaturalistes qui réduisent l'image de Dieu à une plus grande vivacité du sentiment religieux, à une certaine supériorité des facultés de l'âme dont Adam aurait joui dans l'état d'intégrité ou d'innocence où il vécut avec la chute [1]. Les Rationalistes, sans nier précisément ce dernier point, soutiennent que l'homme ne naît pas, mais qu'il doit devenir semblable à Dieu [2].

§ 11.

Le péché originel.

G. Calixte, Tract. diversi de peccato, Helmst., 1659, in-4°. — *Walch*, De Pelagianismo ante Pelagium, Jenæ, 1783, in-4°. — *Horn*, Commentatio de sententiis eorum Patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimùm valuit de peccato originali, Gott., 1801, in-4°. — *Chenevière*, Du péché originel, Gen., 1830, 2 vol. in-8°. — *Krabbe*, Die Lehre von der Sünde und von dem Tode, Hamb., 1836, in-8°. — *J. Müller*, Die christliche Lehre von der Sünde, Bresl., 1839-44, 2 vol. in 8°. — *Bretschneider*, Was lehren die ältesten Kirchenväter über die Entstehung der Sünde und des Todes, dans ses Oppositions-Schriften, T. VIII, n° 3, et Die Grundlage des evangelisch. Pietismus oder die Lehre vom Adams Fall, etc., Leipz., 1833, in-8°. — *Tholuck*, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 6e édit, Hamb., 1838, in-8°.

Les Pères de l'Église admettaient deux manières d'interpréter le récit de la chute de nos premiers parents, et l'on

[1] *Reinhard*, Ouv. cité, § 72 : Imago Dei latè dicta est ea primorum hominum præstantia, quæ ratione et arbitrio continebatur; strictè dicta, erat præstantia animi ejusque facultatum hominibus primis in statu innocentiæ propria.

[2] *Henke*, Lineam. institut. fid. christ., p. 86 : Homo similis Deo haud nascitur, sed fit.

comprend qu'ils arrivaient à des résultats différents, selon qu'ils préféraient l'interprétation littérale ou l'interprétation allégorique. Tous, ou presque tous, s'accordaient pourtant à faire consister le péché d'Adam dans sa désobéissance aux ordres de Dieu [1], mais ils variaient dans leurs opinions sur les suites de cette désobéissance. La plupart, prenant l'histoire de la chute à la lettre, voyaient le diable sous la figure du serpent qui séduisit Ève [2]. Cette explication, qui s'appuyait sur Sap. II, 24, fut rejetée par les partisans de l'interprétation allégorique pour qui, comme pour Philon [3], le serpent tentateur n'était que le symbole de l'instinct sexuel trop tôt éveillé chez Adam et Ève. Telle était notamment la croyance de Clément d'Alexandrie [4], d'Ambroise de Milan [5], des Encratites [6], des Manichéens [7], qui condamnaient en conséquence le mariage, et des Cathares du moyen âge [8], croyance qui plus récemment a trouvé encore des défenseurs dans le fameux Agrippa de Nettersheim, entre autres, et le licencieux Beverland († vers 1712) [9]. Origène, qui croyait à la préexistence des âmes, appliquait le récit mosaïque, non pas à la chute d'Adam et

[1] *Théophyle*, Ad Autol., lib. II, c. 25 : Οὐχ, ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.

[2] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 88, 103. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 23, 24. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 7. — *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 12-13. — *Augustin*, De Genesi ad lit., lib. XI, c. 27-29.

[3] *Philon*, De mundi opific., dans ses Opp., T. I, p. 36.

[4] *Clément d'Alexandrie*, Cohort. ad Gentes, c. 11; Stromat., lib. III, c. 17; II, c. 19.

[5] *Ambroise*, De paradiso, c. 2.

[6] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. III, c. 12-13.

[7] *Beausobre*, Hist. de Manichée, Amst., 1734-39, 2 vol. in-4°, T. II, p. 459.

[8] *Eckbert*, Sermo V adv. Catharorum errores, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XXIII, p. 600 et suiv.

[9] *Agrippa*, Disp. de origine peccati, dans ses Opera, Lyon, 1550, 3 vol. in-8°, T. II, p. 553.— *Beverland*, Peccatum originale κατ' ἐξοχήν sic dictum, Eleuther., 1678, in-8°.

d'Ève, mais à la catastrophe qui précipita la race humaine du troisième ciel ou du Paradis sur la terre, et il entend par les habits de peau dont les protoplastes furent revêtus leur changement d'êtres spirituels en êtres corporels [1]. Nous savons déjà que certains Gnostiques considéraient, au contraire, la chute comme un véritable affranchissement (*Voy.* 1re Partie, § 25). De nos jours même, les théologiens ne sont point encore parvenus à se mettre d'accord sur l'origine, le sens, le but du récit mosaïque. Les uns le tiennent pour historique, tout en avouant qu'il a été embelli par l'imagination orientale, tandis que d'autres n'y voient qu'un mythe soit historique, soit philosophique, la tentative d'un ancien sage pour expliquer l'origine du mal dans le monde [2].

Au reste, quelle que fût l'interprétation qu'ils préférassent, tous les anciens docteurs de l'Église admettaient que nos premiers parents s'étaient laissés séduire par le diable et avaient péché en désobéissant au commandement de Dieu, et tous, ou presque tous, enseignaient qu'ils avaient été punis de leur transgression par le bannissement du paradis et par la mort. Cependant, comme la plupart des Pères ne croyaient pas qu'Adam eût été créé immortel, mais que, dans leur sentiment, l'immortalité aurait été la récompense de son obéissance, de même que la mort fut le châtiment de son péché [3], les opinions

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 40. — *Photius*, Biblioth., cod. 234 et 293.

[2] *Less*, Ueber die Religion, Gött, 1796, 3 vol. in-8°, T. I, p. 338. — *Schelling*, Antiquissimi de primâ majorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen, Tüb., 1792, in-8°.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 5 : Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν ψυχήν· ὅτι εἰ αθάνατος ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή. — *Tatien*, Orat. contra Græcos, c. 13 : Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 27 : Μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 3. — *Lactance*, Instit. div.,

variaient sur la signification du mot de mort. Ainsi les Pères alexandrins pensaient que, dans Rom. v, 2, l'apôtre Paul n'entend pas parler de la mort physique, conséquence nécessaire de la naissance, mais de la mort spirituelle[1], et, d'un autre côté, loin de regarder la mort comme un châtiment infligé au pécheur par la vengeance céleste, plusieurs Pères grecs, Irénée, Novatien, Méthodius, Grégoire de Naziance, Basile, Grégoire de Nysse[2], la tenaient pour un bienfait, en tant qu'elle nous délivre du mal par la dissolution de notre corps. Ils s'éloignaient ainsi considérablement de la théorie qui prévalut en Occident, et ils s'en écartaient bien plus encore sur la question de la transmission et de l'imputation du péché d'Adam[3].

lib. VII, c. 5. — *Ambroise*, De paradiso, c. 7. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIII, c. 15. — *Chrysostôme*, In cap. III Genes., homil. XVII, c. 9.

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. III, c. 9. — *Origène*, Comment. in Matt., tom. XIII, c. 9; In Epist. ad Roman., lib. V, c. 1 et suiv.

[2] *Irénée*, Adv. hæres, lib. III, c. 23, § 6 : Ejecit eum de paradiso, non invidens ei lignum vitæ, quemadmodum quidam audent dicere, sed miserans ejus, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum et malum interminabile. Prohibuit autem ejus transgressionem interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem : uti cessans aliquando homo vivere peccato, inciperet vivere Deo.—*Novatien*, De Trinit., c. 1. —*Photius*, Biblioth., cod. 235.—*Grégoire de Naziance*, Homil. XXXVIII, c. 12.—*Basile*, Homil. quòd Deus non est auctor malorum, c. 7.—*Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 8.

[3] La doctrine de l'imputation du péché d'Adam était déjà répandue, du temps de Jésus, dans les écoles juives. Voy. *Schöttgen*, Horæ hebraicæ et talmudicæ, Dresde, 1742, in-4°, p. 513; *Stäudlin*, Lehrbuch der Dogmatik, Gött., 1809, in 8°, p. 312. On comprend donc que le disciple de Gamaliel l'ait admise, tandis que les Chrétiens hellénistes ne l'acceptèrent pas. L'École d'Antioche l'attaqua avec autant de vigueur que celle d'Alexandrie. Voy. *Théodore de Mopsueste*, cité par *Marius Mercator*, édit Baluze, p. 342 : Mirabilis peccati originalis assertor, quippe qui in divinis Scripturis nequaquam fuerit exercitatus,..... novissimè in hanc dogmatis recidit novitatem, quâ diceret, quòd in irâ atque furore Deus Adam mortalem esse præceperit, et propter ejus unum delictum cunctos etiam necdum natos homines morte mulctaverit. Sic autem disputans non veretur nec confunditur ea sentire de Deo, quæ nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam justitiæ curam gerentibus unquam quis æstimare tentavit. Comp. *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. V, c. 2 : Sed dices fortasse : Si uno peccato mors in omnes homines pertransiit et rursus unius justitia in omnes homines justificatio vitæ pervenit, neque ut moreremur aliquid nobis gestum est, neque ut vivamus, sed est mortis quidem causa Adam, vitæ autem Christus. Diximus quidem jam, quòd parentes non

On chercherait en vain dans les écrits des docteurs grecs des trois premiers siècles, excepté dans ceux d'Origène — mais il ne faut jamais perdre de vue, en les lisant, la théorie de ce célèbre docteur sur la préexistence des âmes, théorie qui explique ce qu'il entend par la souillure originelle de l'âme [1] et nous montre qu'il la rapporte à une souillure contractée dans une existence antérieure et non pas à un état de péché hérité des protoplastes, — on chercherait en vain, disons-nous, dans les Pères de l'Église grecque des trois premiers siècles la doctrine augustinienne du péché originel clairement exposée. Loin de là, Athanase, le Père de l'orthodoxie, enseigne formellement que le péché est une maladie morale qui se contracte et se propage par la fréquentation des méchants [2]. C'est qu'à cette époque, il s'en fallait de beaucoup que cette doctrine eût l'importance qu'elle a acquise depuis. On n'avait point encore songé à en faire, à l'instar de l'apôtre Paul, la base du dogme de la rédemption, et l'on n'en était point encore venu à se persuader que le péché est une seconde nature en nous. Pour tous ces Pères, le péché est le fruit de la liberté morale de l'homme, déterminé au mal par les tentations de la chair et du diable, par l'influence fatale d'une mauvaise éducation et de mauvais exemples, par les égarements d'une imagination déréglée [3]. Ils reconnaissent, il est

solùm generant filios, sed et imbuunt: et qui nascuntur, non solùm filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam naturâ urgentur in mortem peccati, quàm disciplinâ.

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 40; Comment. in Matt., tom. XV, c. 23; De principiis, lib. III, c. 5.

[2] *Athanase*, Contra Gentes, c. 4 : Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτῶν ὑπάρχει αὕτη· ἄνθρωποι δὲ ταύτην ὕστερον ἐπινοεῖν ἤρξαντο.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 124; Apol. I, c. 43, 61. — *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 7. — *Athénagore*, Legat., c. 25 31. — *Minucius Félix*, Octav., c. 36. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 15; III, c. 16; Pædag., lib. I, c. 13.

vrai, sans en rechercher toutefois la cause, qu'outre la mort qu'il a introduite dans le monde, ainsi que l'apôtre l'enseigne, le péché d'Adam a affaibli la volonté de l'homme et a donné ainsi plus de prise sur elle au démon [1]. Ils prétendent même, surtout depuis Méthodius († 311), que la sensualité surexcitée par la chute nous entraîne, non pas invinciblement, mais plus facilement à transgresser la loi divine [2]; et pourtant ceux-là même qui admettent une perturbation aussi considérable dans la nature humaine, se gardent bien de l'attribuer à un péché ou à une coulpe héréditaire et de refuser à l'homme la liberté et le pouvoir de résister au mal. Ils affirment, au contraire, que les descendants d'Adam sont doués, comme le protoplaste, sinon au même degré, de raison et de liberté; que leur devoir est de devenir semblables à Dieu, et qu'il dépend d'eux de s'approcher de plus en plus de la perfection morale par la pratique de la vertu. Tous les Pères grecs, en effet, sans exception aucune, et les Pères latins antérieurs à Augustin professent, nous le répétons, cette doctrine fondée sur la responsabilité morale de la créature raisonnable et la dignité de la nature humaine, que nous possédons une liberté complète de choisir et de nous déterminer entre le bien et le mal; que cette liberté dont jouit notre âme, bien qu'affaiblie, est aussi étendue que celle dont jouissait Adam avant sa chute, et que si l'image de Dieu a été obscurcie en nous, elle n'a point été anéantie [3]. Un seul d'entre eux, à notre connaissance, va jusqu'à prétendre que cette image a été détruite

[1] *Justin*, Apol. I, c. 10. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 21, § 3.

[2] *Photius*, Biblioth., cod. 234. — *Théodoret*, In Epist. ad Rom., c. 7, § 15, 23.— *Athanase*, In illud, Omnia mihi tradita sunt, c. 2. — *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropom., c. 11. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., hom. XI, c. 2; XII, c. 5; XIII, c. 1; In ps. L Spuria, c. 8.

[3] *Justin*, Apol. I, c. 43, 44; Dial. cum Tryph., c. 93. — *Tatien*, Oratio contra

par le péché; mais cette différence d'opinions s'explique par cette circonstance qu'Athanase faisait consister l'image de Dieu dans la connaissance de l'Être suprême, et non dans la liberté de la volonté humaine[1], qu'il admet pleine et entière.

Dans l'Église latine, le dogme du péché originel prit un tout autre développement et acquit une importance qu'il n'a jamais eue dans les Églises orientales. Tertullien, le premier, enseigna, d'une manière, il est vrai, encore vague et confuse, et non sans se contredire plus d'une fois, que, par suite

Græc., c. 7. — *Athénagore*, Legatio, c. 24-25. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 37, § 2 : Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβάλειν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις, καὶ πολὺ πρότερον παρὰ θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 27 : Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 17; IV. c. 12. — *Origène*, De principiis, lib. III, c. 5; In Ezechiel., homil. I, c. 4; In Matt., tom. X, c. 11 : Οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις ἑκούσιος οὖσα κακοποιητική. — *Méthodius*, cité par *Photius*, Biblioth., cod. 234 : Οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὸ ενθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 8 : Atque adeo eumdem hominem, eamdem substantiam animæ, eumdem Adæ statum, eadem arbitrii libertas et potestas, victorem effecit hodie de eodem diabolo, cùm secundùm obsequium legum ejus administratur. — *Novatien*, De Trinitate, c. 1. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech., IV, c. 18-21 : Αὐτεξούσιος ἔστιν ἡ ψυχὴ, καὶ ὁ διάβολος τὸ μὲν ὑποβάλλειν δύναται· τὸ δὲ καὶ ἀναγκάσαι παρὰ προαίρεσιν οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 4, 7. — *Basile*, Homilia quòd Deus, etc., c. 3 et seqq. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XIV, c. 25; XIX, c 13; XXXVIII, c 12; XLIV, c. 6. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 5, 7, 30. — *Némésius*, De naturâ hominis, c. 29-41. — *Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 22, § 4. — *Ambroise*, De Jacob, c. 1. — *Jérôme*, In Malach. proph., c. 4. — *Chrysostôme*, In cap. VI Gen., homil. XXII, c. 1. — *Titus de Bostra*, Contra Manichæos, lib. II, impr. dans les Lect. antiq. de *Canisius*, édit. Basnage, T. I. p. 95-99.

[1] *Athanase*, Contra Gentes, c. 4; De incarnatione Verbi Dei, c. 13.

de la chute, une corruption héréditaire, un vice d'origine, *vitium originis*, a infecté la nature humaine et que ce mal naturel, *malum naturale*, se transmet par la génération des parents à leurs enfants. Cette doctrine était la conséquence de sa théorie sur l'origine de l'âme *per traducem*[1]. Elle fut adoptée, à ce qu'il semble, par Cyprien et Hilaire, avec cette différence pourtant que Cyprien place ce vice originel dans l'âme, et Hilaire dans le corps[2]. Mais ni l'un ni l'autre de ces trois éminents docteurs de l'Église latine ne parle d'une imputation du péché d'Adam à ses descendants, et bien moins encore, d'une incapacité complète de l'homme pour le bien. Tertullien proclame hautement, au contraire, la liberté de l'homme et déclare formellement que l'enfant, exempt de tout péché, n'a pas besoin de pardon[3]. Cyprien et Hilaire ne s'expriment déjà plus aussi nettement sans doute ; cependant le premier affirme que l'enfant qui vient de naître n'est coupable que d'un péché étranger, qui lui sera facilement pardonné[4], et le second proclame hautement que la volonté peut réagir contre la chair et porter l'homme au bien[5]. Il est donc évident qu'à

[1] *Tertullien*, De testimon. animæ, c. 3 ; De jejunio, c. 3 ; De animâ, c. 41 : Malum animæ, præter quod ex obventu spiritûs mali superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam naturæ corruptio alia natura est.

[2] *Cyprien*, De oper. et eleemos., dans ses Opera, p. 215.—*Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 14, § 5 : Tentatur undique, cùm ei per naturam corporis vitiorum inest materies. — *Arnobe* (Adv. Gent., lib. I, c. 27) parle aussi d'un *vitium infirmitatis ingenitæ ;* mais on ne doit pas oublier qu'il avait des opinions presque gnostiques sur l'origine de l'âme.

[3] *Tertullien*, De animâ, c. 21 ; Exhort. castitat., c. 2-3 ; De baptism., c. 18 : Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum ?

[4] *Cyprien*, Epist. LIX, dans ses Opera, p. 96 : A baptismo atque a gratiâ nemo prohibetur, quantò magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quòd secundùm Adam carnaliter natus contagium mortis antiquæ primâ nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso faciliùs accedit, quòd illi remittuntur non propria, sed aliena peccata.

[5] *Hilaire*, Tract. in ps. LI, c. 23 ; In ps. CXXVI, c. 13 ; In ps. CXVIII, lit. 14, c. 20 : Natura et origo carnis suæ eum detinebat, sed voluntas et religio cor ejus ex eo, in quo manebat originis vitio, ad justificationum opera declinat.

la fin du IIIe siècle, le dogme du péché originel n'était pas encore fixé, même dans l'Église latine. S'il était besoin d'en fournir d'autres preuves, nous en appellerions à Ambroise, qui, tout en enseignant de la manière la plus claire le péché originel [1], ne croit pas que ce vice d'origine mette l'homme dans l'impossibilité absolue de faire le bien [2]; et qui plus est, nous en appellerions à Augustin lui-même. Avant ses querelles avec Pélage, l'évêque d'Hippone avait en effet énergiquement défendu le libre arbitre contre les Manichéens [3], et, d'accord sur ce point avec les autres Pères, il réduisait les suites du péché d'Adam pour l'espèce humaine à un affaiblissement des facultés intellectuelles et morales [4]. Plus tard, il est vrai, ses opinions étaient déjà devenues plus rigides; mais

[1] *Ambroise*, Apologia David, c. 11 : Antequam nascamur, maculamur contagio et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam; in iniquitate concipimur : non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generet unumquemque mater sua... Et si nec unius diei infans sine peccato est, multò magis nec illi materni conceptûs dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur; — In epist. ad Roman., c. 5 : Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massâ; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.

[2] *Ambroise*, Enarratio in ps. I, c. 22; Expos. Evangelii sec. Lucam, lib. III, c. 36; De paradiso, c. 8, § 39.

[3] *Augustin*, De libero arbitrio, lib. II, c. 1 : Rectè vivere, homo cum vult, potest; — Contra Faustum, lib. XXII, c. 78 : Sive iniquitas, sive justitia, nisi esset in voluntate, non esset in potestate. Porro si in potestate non esset, nullum præmium, nulla pœna justa esset, quod nemo sapit nisi desipit.; — De verâ religione, c. 14 : Peccatum usque adeo voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium : et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi... Postremò, si non voluntate malèfacimus, nemo objurgandus est omnino aut monendus; quibus sublatis, christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter. Quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent; — De Genesi contra Manich., lib. II, c. 28 : Nos dicimus nulli naturæ nocere peccata, nisi sua. — Cf. Retractat., lib. I, c. 10, § 3.

[4] *Augustin*, De spiritu et litterâ, c. 28 : Remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest.

ce fut pendant sa lutte contre Pélage et Céleste que son effroyable système se développa complétement.

Ce système occupe une si large place dans la dogmatique de l'Église d'Occident, qu'il est indispensable d'en donner une analyse un peu détaillée.

Pélage, moine breton versé dans la théologie grecque, et son ami Céleste, persuadés que les opinions qui se répandaient de plus en plus en Occident sur la corruption de la nature humaine, sur l'impossibilité pour l'homme de faire le bien, sur la nécessité absolue de la grâce divine, ne pouvaient être que nuisibles à la moralité en plongeant dans une torpeur funeste, dans une indifférence coupable, ceux qui attendaient tout de la grâce de Dieu jusqu'à l'impulsion vers le bien, crurent de leur devoir de combattre une doctrine qui avait d'aussi fatales conséquences, en relevant les facultés morales de l'âme humaine et en insistant de préférence sur la liberté absolue de la volonté[1]. Céleste se mit donc à enseigner que le péché d'Adam n'a nui qu'à lui-même et que la mort n'est point le châtiment de sa désobéissance, puisqu'il avait été créé mortel[2]. On a prétendu que Pélage n'était pas d'accord avec son ami sur ce point de doctrine. Il est certain qu'il admit au synode de Diospolis, que la mort est entrée dans le monde par le péché d'Adam[3]; mais il entendait sans doute parler de la mort spirituelle, car les Pélagiens soutenaient tous, comme Céleste, que notre premier père serait mort lors même qu'il n'aurait pas violé le commandement de Dieu.

[1] *Pélage*, Ad Demetr., c. 1 : Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ dicendum est, soleo priùs humanæ naturæ vim monstrare, et quid efficere possit ostendere.

[2] *Mercator*, Commonit., c. 1 : Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus.

[3] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 318.

Tous croyaient, en outre, que l'enfant naît aussi innocent qu'Adam avant sa chute [1]. Le péché a sa racine, non pas dans une nature corrompue, dans la concupiscence, instinct naturel et innocent, selon eux [2], mais dans la liberté de la volonté, et il ne peut par conséquent être héréditaire [3]. Quelle preuve plus convaincante pourrait-on donner de la sainteté naturelle de l'âme humaine, que la voix de la conscience, qui s'élève en nous pour approuver ou condamner nos actions [4]? Le péché d'Adam n'a donc point vicié notre nature. Le protoplaste n'a nui à sa postérité qu'en tant qu'il lui a donné un mauvais exemple. Ses descendants ont marché sur ses traces, le péché est devenu pour eux une habitude, et c'est là que gît le principal obstacle à la pratique de la vertu [5].

A cette théorie, inconciliable avec la thèse de la nécessité absolue de l'Église catholique, Augustin en opposa une autre qui aurait mérité à bien plus juste titre la qualification de *nouveauté dangereuse inconnue à l'antiquité*, quoiqu'on en trouve déjà, comme nous l'avons vu, les principaux éléments dans Tertullien et surtout dans Ambroise. Selon l'évêque d'Hippone, l'homme avait été créé libre; il pouvait choisir

[1] *Augustin*, De gestis Pelagii, c. 11; Opus imperf., lib. III, c. 82; De peccato originali, c. 2.

[2] *Augustin*, Opus imperf., lib. I, c. 71; III, c. 212.

[3] Voy. *Augustin*, De peccat. orig., c. 13 : Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur; atque ante actionem propriæ voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.

[4] *Pélage*, Ad Demetriad., c. 4 : Est in animis nostris naturalis quædam, ut ita dixerim, sanctitas, quæ velut in arce animi præsidia exercet, boni malique judicium. Et ut honestis actibus favet, ita sinistra opera condemnat atque ad conscientiæ testimonium diversas partes domesticâ quâdam lege dijudicat.

[5] *Augustin*, De peccato originali, c. 15 : Non tantùm primo homini, sed etiam humano generi primum illud obfuisse peccatum, non propagine, sed exemplo.— Cf. *Vossius*, Historiæ de controversiis quas Pelagius et ejus reliquiæ moverunt, 2e édit., Amst., 1655, in-4°.

entre le bien et le mal, et malheureusement il se détermina pour le mal. Son péché a corrompu moralement et physiquement l'espèce humaine tout entière qui existait virtuellement en lui et qui a concouru ainsi à sa transgression ; de plus, il a été pour toutes les créatures la source des maux qui les accablent[1]. L'ineffable apostasie du protoplaste a introduit non-seulement la souffrance et la mort dans le monde, mais elle a effacé en l'homme l'image de Dieu, elle a éteint en lui la lumière de la raison, elle a détruit son libre arbitre et ne lui a laissé que la liberté d'agir sous l'impulsion de la concupiscence, c'est-à-dire la liberté de pécher[2]; aussi les vertus les plus admirées des Païens ne sont-elles que des vices brillants. Sans doute Augustin, en déniant à l'homme le libre arbitre, ne prétendait pas que sa volonté soit irrésistiblement entraînée par la concupiscence[3] : il est encore libre de choisir entre plusieurs motifs déterminants, mais son choix, s'il n'est éclairé, dirigé par la grâce, est toujours mauvais, sa volonté étant fatalement renfermée dans l'étroite sphère de l'égoïsme. Il ne jouit donc pas de la liberté véritable, qui consiste à s'unir à Dieu par la soumission à sa volonté, et ses actions sont toujours mauvaises, impures, sans aucun mérite devant

[1] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIII, c. 12-14; Opus imperf., lib. V, c. 8; De peccat. merit. et remiss., lib. I, c. 10; Contra Julianum, lib. III, c. 26.

[2] *Augustin*, De genesi ad liter., lib. VI, c. 27 : Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam ; — Contra duas epist. Pelagian., lib. I, c. 3. — Cf. Retract., lib. II, c. 24 : Quod dixi Adam imaginem Dei, secundùm quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quòd tam deformis, ut reformatione opus haberet.

[3] *Augustin*, Contra duas epist. Pelag., lib. II, c. 5 : Peccato Adæ arbitrium liberum de hominum naturâ periisse non dicimus ; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo ; ad benè autem pièque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta ; — Opus imperf. contra. Julian., lib. I, c. 78 : Non aliud intelligetis esse arbitrium laudabiliter liberum, nisi quod fuerit Dei gratiâ liberatum.

Dieu, parce qu'elles sont toujours dictées par des motifs mauvais en soi. Cette dépravation morale, juste châtiment du premier péché, se transmet par la génération à toute la race humaine, la soumet au pouvoir du diable et attire la damnation éternelle même sur les enfants nouveau-nés[1], s'ils viennent à mourir sans baptême. Elle a son siége, non dans le corps, mais dans l'âme : c'est l'âme pécheresse, *anima peccatrix*, qui a corrompu la chair[2].

Il est impossible de méconnaître dans cette théorie l'influence des doctrines manichéennes qu'Augustin avait professées quelque temps. Nous ne voulons pas dire qu'il allait aussi loin que les Manichéens, qui regardaient le mal comme une substance et attribuaient la création de l'homme à Satan (*Voy.* 1re Partie, § 29); mais il partait du même principe, il exagérait autant que les Dithéistes le pouvoir du mal, seulement au lieu d'en expliquer l'origine par l'hypothèse d'un Dieu méchant, il l'expliquait par l'abus de la liberté morale, liberté bien débile, puisqu'elle avait succombé à la première tentation de la concupiscence!

Sanctionnée par plusieurs synodes d'Afrique, la doctrine augustinienne le fut aussi, en 431, par le concile œcuménique d'Éphèse, à qui les ennemis des Pélagiens eurent soin de présenter leurs adversaires comme les alliés de Nestorius, certains que cette accusation suffirait pour les rendre odieux. Mais ce qui prouve que la condamnation ne fut point sanctionnée par l'Église grecque, c'est que ses docteurs les plus célèbres ont continué à enseigner, à l'exemple de Cyrille de

[1] *Augustin*, De peccat. origin., c 31 : Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis, et justè intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus.

[2] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIV, c. 3. — Cf. *Buddeus*, De animâ, sede peccati originalis principali, dans ses Miscellan. sacra, Ienæ, 1727, in-4°, P. III, p. 1105.

Jérusalem [1], d'Athanase [2], des deux Grégoire [3], de Basile le Grand [4] et surtout de Jean Chrysostôme [5], que l'homme naît bien dans le péché, mais que sa volonté est libre et qu'il a la force nécessaire pour faire le bien avec l'assistance divine, opinions si généralement répandues en Orient au commencement du IVe siècle, que les théologiens grecs, malgré toute leur subtilité, eurent de la peine à comprendre en quoi la théorie de Pélage s'éloignait de l'orthodoxie. En Occident même, l'évêque de Rome Zozime reçut, en 417, le moine breton à sa communion, nonobstant les clameurs des évêques d'Afrique, et ne se prononça contre lui qu'après sa proscription par la cour impériale. Au VIIIe siècle encore, Jean Damascène ne donna pas de chapitre particulier au péché originel dans son célèbre ouvrage de la *Foi orthodoxe;* à peine y fait-il allusion, tandis qu'il proclame hautement le libre arbitre [6]. Il est vrai que l'Église grecque s'est rapprochée depuis lors, au moins jusqu'à un certain point, de l'enseignement augustinien qui a prévalu dans l'Église latine [7].

Le triomphe de l'augustinisme ne fut cependant point obtenu sans de longues luttes ; on peut même dire qu'il n'a jamais été complet. Ce système heurtait trop violemment, en effet, les idées reçues dans l'Église sur la nécessité des bonnes œuvres, comme aussi le sentiment indestructible que nous avons de notre liberté morale, pour ne pas rencontrer presque

[1] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. II, c. 1-3; IV, c. 19.
[2] *Athanase*, Contra Gentes, c. 4.
[3] *Grégoire de Nysse*, De iis qui præmaturè abripiuntur, dans ses Opera, T. III, p. 329. — *Grégoire de Naziance*, Homil. XXXVII, c. 11-13, 15.
[4] *Basile*, Homil. quòd Deus non est auctor malorum, c. 3-5.
[5] *Chrysostôme*, In ps. L Spuria II, c. 7; In epist. ad Rom., homil. X, c. 5-6. — Cf. *Augustin*, Contra Julian., lib. I, c. 6, § 21-28.
[6] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. II, c. 26-28; IV, c. 4.
[7] *Kimmel*, Libri symbolici Ecclesiæ orientalis, Ienæ, 1843, in-8°, p. 432.

partout une vive opposition. Les moines surtout ne pouvaient approuver une doctrine qui enseignait que l'homme est incapable de faire le bien, tandis qu'ils étaient convaincus, quant à eux, qu'il est possible de remplir les commandements de Dieu et de faire même davantage. Ce fut surtout en Italie et dans les Gaules que l'augustinisme trouva l'accueil le moins favorable. Quelques moines de Marseille, Cassien à leur tête, essayèrent de concilier Augustin et Pélage, en dépouillant leurs théories de ce qu'elles avaient de trop absolu[1]. Cassien enseignait que le mal physique est né de la chute, mais qu'Adam n'a perdu aucun de ses priviléges intellectuels ou moraux et que son péché les a seulement affaiblis. Si les descendants du protoplaste n'ont hérité ni de sa sagesse ni de sa parfaite connaissance de la nature, ce n'est pas son péché qui en est la cause, puisque les fils de Seth possédaient encore l'une et l'autre et ne les ont perdues que par leurs alliances avec les filles des Caïnites. Quant aux avantages moraux, qui constituent l'image de Dieu, ils ont été affaiblis, non anéantis; la liberté de la volonté humaine existe toujours et l'homme peut par ses propres forces commencer à faire le bien ; seulement pour persévérer, il a besoin de la grâce de Dieu[2]. Le sémipélagianisme — c'est ainsi qu'on nomma cette théorie — se répandit assez rapidement dans les Gaules, grâce à la tolérance

[1] *Prosper d'Aquitaine*, Contra Collatorem, c. 5 : Illi (Pelagiani) in omnibus justis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia. Nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia. Tu informe nescio quid tertium et utrique parti inconveniens reperisti.

[2] *Cassien*, Collat. XIII, c. 12 : Cavendum est nobis, ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id, quod malum atque perversum est, humanæ adscribamus naturæ. Dubitari non potest, inesse quidem omnia animæ naturaliter virtutum semina beneficio Creatoris inserta, sed nisi hæc opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non potuerunt pervenire. — Cf. *Gennadius*, De eccles. dogmat., c. 48 : Non omnes malæ cogitationes nostræ semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

des Catholiques qui n'y voyaient qu'une opinion particulière, erronée sans doute, mais digne de ménagements. Au VI[e] siècle, presque tous les théologiens en deçà des Alpes le professaient, et ce fut seulement au XI[e] siècle que Hildebert de Tours, ou plutôt l'auteur inconnu du *Traité théologique* qui porte son nom, donna au péché originel une place spéciale dans son ouvrage. Au siècle suivant, Abélard contesta la transmission de la coulpe d'Adam à ses descendants, qui n'avaient, selon lui, à en supporter que la peine [1]. Il niait donc que la chute eût entraîné la corruption morale de la nature humaine. L'homme a perdu le don surnaturel, sans souffrir d'autre dommage ; il est resté *in puris naturalibus*. La concupiscence n'est pas en soi un péché punissable ; c'est uniquement un germe mauvais qui ne se développe qu'avec le concours de la volonté, et qui peut être étouffé avec l'assistance de la grâce.

Ces idées n'étaient pas particulières à Abélard ; elles étaient reçues par la plupart des Scolastiques, notamment par Anselme de Cantorbéry, qui définit le péché *nuditas justitiæ debitæ*, un défaut de la justice due [2], substituant ainsi une définition négative du péché à la définition positive donnée par Augustin.

L'Église catholique est restée fidèle à la théorie scolastique : elle affirme que la concupiscence n'est pas un péché dans le sens propre du mot, qu'elle n'est appelée péché que parce qu'elle est née du péché et qu'elle y porte [3]. La suite unique du péché d'Adam a donc été la perte du don surnaturel,

[1] *Abélard*, Scito teipsum, c. 14; Epitome, c. 33 : Vitia in naturæ corruptione, peccata in voluntate consistunt. Unde nec in pueris, nec in naturaliter stultis aliqua culpa esse deprehenditur.

[2] *Anselme*, De conceptu virginali, c. 3-4, 27 : Peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus nisi ipsam, factam per inobedientiam Adæ, justitiæ debitæ nuditatem. — *Duns Scot*, Sentent., lib. II, dist. 30.

[3] Concil. Trident., Sess. V, can. 5.

perte qui a laissé l'homme *in puris naturalibus* [1]. Le libre arbitre a été affaibli en lui, la concupiscence a pris plus d'empire et la race humaine est tombée sous la damnation, à laquelle l'Église peut seule la soustraire. Certes, quoiqu'en disent les théologiens catholiques, il y a loin de ce système à celui d'Augustin, que l'Église protestante a remis en lumière dans toute sa rigueur, sous l'influence de Luther [2], de Mélanchthon [3] et de Calvin [4]. Dans le système protestant, en effet, la ressemblance divine a été complétement effacée en l'homme par la chute d'Adam, il a perdu toute force religieuse, une concupiscence perverse a envahi sa nature et l'humanité ne peut échapper à la damnation que par le Christ, qui enlève la coulpe du péché par le baptême, diminue la concupiscence et restaure la liberté par la grâce [5].

[1] *Bellarmin*, De gratiâ primi hominis, c. 5 : Non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quàm differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantiâ et infirmitate laborat, quàm esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proindè corruptis naturæ non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex solâ doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione profluxit.

[2] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. II, p. 2146; T. VI, p. 396; T. XI, p. 2605.

[3] *Mélanchthon*, Loci communes, édit. d'Augusti, p. 18 et suiv.

[4] *Calvin*, Institut. christ., lib. II, c. 1, § 6, 8; c. 2, § 18; lib. III, c. 23.

[5] Conf. August., c. 2 : Docent, quòd post lapsum Adæ omnes homines, secundùm naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiduciâ erga Deum et cum concupiscentiâ, quòdque hic morbus seu vitium originis verè sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum. — Conf. helv. I, c. 8 : Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, quæ concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne verò malum propensi, pleni omni nequitiâ, diffidentiâ, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus; — c. 9 : Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterùm illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint ampliùs, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, voluntas verò ex liberâ facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum homo non coactus vel a Deo, vel a Diabolo, sed suâ sponte malum facit

Zwingle seul[1] parmi les Réformateurs du XVIe siècle osa s'écarter de cette théorie en rejetant l'imputation du péché d'Adam, sans nier d'ailleurs que tous les hommes sont pécheurs devant Dieu. Son opinion fut abandonnée par l'Église réformée; mais elle fut défendue par les Arminiens [2] et par Josué de La Place, le célèbre professeur de l'école de Saumur[3], dont l'opinion trouva des partisans même à Genève, où elle en compte encore un grand nombre aujourd'hui[4]. Calvin pourtant et ses disciples n'allèrent jamais aussi loin que Luther, qui enseignait que le péché originel est substantiel, qu'il fait partie de l'essence de l'homme[5], ni surtout que Flacius, qui croyait qu'il

et hàc parte liberrimi est arbitrii. — Cf. Conf. Gall., c. 9, 10; — Angl., c. 9; — Belg., c. 15.

[1] *Zwingle*, Ad Carolum imperat. fidei ratio, art. 4 : Patrem nostrum peccavisse fateor peccatum, quod verè peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nefas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccaverunt : quis enim nostrûm in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, admittere cogimur peccatum originale, ut est in filiis Adæ, non propriè peccatum esse; non enim est facinus contra legem. Morbus igitur est propriè et conditio.

[2] *Limborch*, Theol. christ., lib. III, c. 4 : Fatemur hodie homines minus puros nasci quàm Adamus conditus est et cum quàdam inclinatione ad peccandum. Verùm inclinatio illa propriè dictum peccatum non est, aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantùm inclinatio habendi id quod carni gratum est. — *Episcopius*, Instit. theol., lib. IV, sect. 5, c. 2; — Apologia pro Confess. Remonst., 1629, in-4°, p. 84 : Peccatum originale nec habent pro peccato propriè dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum propriè dictæ pœnæ ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocumque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitiâ originali privato in posteros ejus propagatur : unde fit, ut posteri omnes Adami, eàdem justitiâ destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam æternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus novâ gratiâ suâ eos præveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.

[3] *La Place*, De imputatione primi peccati Adami, Salm., 1655, in-4°. — Cf. La France protestante, T. VI, p. 310.

[4] *Chenevière*, Causes qui retardent chez les Réformés les progrès de la théologie, Gen., 1820, in-8°.

[5] *Luther*, In Genesin, c. 3 : Vide quid sequatur ex illâ sententiâ, si statuas justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum additum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentiâ hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentiâ hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, etc. — Cf. *Calvin*, Inst. christ., lib. II, c. 1, § 11.

est la substance même de l'âme humaine, ce qui le fit accuser de manichéisme par Strigel et par tous ceux qui, comme lui, ne voulaient voir dans le péché originel qu'un accident[1]. Cette dernière opinion finit par triompher dans l'Église luthérienne[2], malgré l'autorité de Luther, et il s'opéra ainsi un rapprochement sur ce dogme entre les deux grandes communions protestantes, qui purent dès lors diriger leurs efforts communs contre les Anabaptistes et les Sociniens. Les premiers croyaient que le péché originel a été extirpé par la mort du Christ, car ils ne regardaient pas la concupiscence comme un péché, et les autres, sans nier d'ailleurs la nécessité de la grâce, traitaient l'imputation du péché d'Adam de pure fable[3],

[1] *Flacius*, Disp. de originali peccato et libero arbitrio, 1563, in-4°; De peccati originalis essentiâ, Basil., 1568, in-4°, p. 655 : Hoc igitur modo sentio et assero, primarium peccatum originale esse substantiam, quia anima rationalis et præsertim ejus nobilissimæ substantiales potentiæ — nempe intellectus et voluntas — quæ antea erant ita præclare formatæ, ut essent vera imago Dei fonsque omnis justitiæ, honestatis ac pietatis, et planè essentialiter velut aureæ et gemmeæ, nunc sunt fraude Satanæ adeo prorsus inversæ, ut sint vera ac viva imago Satanæ, et sint veluti stercoreæ, aut potiùs ex gehennali flammâ constantes.

[2] Formula Concordiæ, p. 652 : Categoricè fatendum est, peccatum non esse substantiam, sed accidens.

[3] *Ruperti*, Geschichte der Dogmen, p. 199. — *Socin*, Prælectiones theolog., c. 4 : Cæterùm cupiditas ista mala, quæ cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manet, sed ex eo quòd humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit : quæ corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim unum illud peccatum per se non modo universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Dei vero consilio in peccati illius pœnam id factum esse nec usquam legitur et planè incredibile est, imo impium id cogitare, Deum videlicet omnis rectitudinis auctorem ullâ ratione pravitatis causam esse : quæ tamen pravitas, quatenus, ut dictum est, per propagationem in hominem derivatur, peccatum propriè appellari nequit... Concludinus ergo, nullum, impropriè etiam loquendo, peccatum originale esse, id est, ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessariò ingenitum esse sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessariò manasse, quàm moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cùm jam homo naturâ mortalis esset, ob delictum illud suæ naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquintis pœnam prorsus necessarium

parce qu'il est impossible de concilier avec la justice de Dieu l'imputation à toute la race d'Adam d'un acte qui, pour être imputable, aurait dû être commis consciemment, librement, volontairement. La force de cette objection n'échappa pas aux théologiens orthodoxes. Pour sortir d'embarras, ils imaginèrent différentes théories, mais aucune ne prouve que nous, les descendants d'Adam, nous ayons pris une part libre et consciente à son péché, commis il y a des milliers d'années, en sorte que la difficulté subsiste et attend encore une solution.

Au reste, ce ne fut pas dans les sectes anabaptiste, socinienne et arminienne seulement que le dogme du péché originel trouva d'énergiques adversaires. Déjà Sébastien Frank, le panthéiste mystique, avait expliqué allégoriquement toute l'histoire de la chute. Pour lui, l'arbre de la science du bien et du mal n'était pas autre chose que la volonté et la raison d'Adam, à qui il était défendu d'en faire usage, parce que Dieu pensait et agissait en lui [1]. Sous son enveloppe mystique, cette opinion offre de l'analogie avec celle du célèbre Kant, pour qui le premier péché fut le passage nécessaire de l'état de nature à l'état de liberté, c'est-à-dire à un état supérieur [2], ou, comme dit Hegel, l'acquisition de la conscience personnelle par les protoplastes [3]. Pour les disciples de ces

est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eâdem conditione omnes nasci oportet : nihil enim illi ademtum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. — Cat. Racov., qu. 423 : Peccatum originis nullum prorsus est, quare nec liberum arbitrium vitiare potuit. Nec enim e Scripturâ id peccatum doceri potest, et lapsus Adæ, cum unus actus fuerit, vim eam,, quæ depravare ipsam naturam Adami, multò minus verò posterorum ejus posset, habere non potuit. Ipsi verò id in pœnam irrogatum fuisse, nec Scriptura docet, et Deum illum, qui æquitatis fons est, incredibile prorsus est id facere voluisse.

[1] *Frank*, Von dem Baum des Wissens Gut und Bös, 1534, in-4°.

[2] *Kant*, Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, dans le T. VII de ses Œuvres ; — Religion innerhalb, etc., stück 1.

[3] *Hegel*, Philosophie der Religion, T. I, p. 194 ; II, p. 208 et suiv.

deux philosophes, le récit de la Genèse ne peut donc être qu'une allégorie. Tel est aussi le sentiment des Rationalistes et, en général, de tous les libres penseurs[1]. Les uns, surtout parmi les pédagogues[2], proclament l'excellence de la nature humaine et soutiennent que le dogme du péché originel est aussi contraire à l'Écriture sainte qu'à la raison[3]. Les autres, d'accord avec l'école de Kant[4], admettent dans la nature humaine un vice naturel et radical ; mais ils se gardent bien d'en chercher la source dans le péché d'Adam, parce qu'ils croient, comme le philosophe de Königsberg, que de toutes les explications qu'on a essayé de donner de ce fait d'expérience, la moins heureuse est celle d'une transmission par héritage, toute action bonne ou mauvaise étant un acte de la volonté individuelle. Ils se contentent donc de reconnaître l'existence de ce vice radical, impossible à déraciner sans doute, mais non à vaincre, sans s'attacher à en rechercher l'origine[5], ou bien, avec Schelling et Schleiermacher, ils en mettent la racine dans la nature finie de l'homme même[6]. Les Supranaturalistes, au contraire, piétistes ou méthodistes, insistent avec tant de force sur le dogme du péché originel dans leurs prédications et dans leurs écrits, que ce dogme est devenu, pour ainsi dire, le drapeau du parti orthodoxe. Cependant il en est plusieurs parmi eux aussi qui s'écartent plus ou moins de la doctrine augustinienne sur l'imputation. Reinhard, entre

[1] *Whitby*, Tractatus de imputatione divinâ peccati Adami posteris ejus in reatum, nouv. édit. publ. par *Semler*, Halle, 1775, in-8°. — *Eberhard*, Neue Apologie des Sokrates, Berlin, 1776-78, 2 vol. in-8°. — *Wegscheider*, Instit. theol., § 117.

[2] *Campe*, Theophron, Hamb., 1783, in-8°.

[3] *Henke*, Lineamenta, c. 84. — Cf. *Steinbart*, System der reinen Philosophie, c. 5.

[4] *Kant*, Vom radic. Bösen, dans le Berlin. Monatsschrift, an 1792.

[5] *Wegscheider*, Institut. theolog., § 118.

[6] *Schelling*, Methode des akad. Studiums, p. 176. — *Schleiermacher*, Christl. Glaube, T. I, p. 412 et suiv.

autres, qui croyait à la réalité historique du récit de la Genèse et qui en prit la défense[1], hésitait à l'admettre[2] et Storr[3] déclare positivement que le vice originel ne devient péché punissable qu'en tant que la volonté cède à ses entraînements.

[1] *Reinhard*, Dogmat., § 76.

[2] *Ibid.*, § 81 : Man rechnet etwas zum Lobe an, wenn man jemand für den Urheber solcher freyen Handlungen erklärt, welche Billigung verdienen; zum Tadel hingegen, wenn man jemand für den vernünftigen Urheber solcher Dinge erkennen muss, die Misbilligung verdienen. Dinge also, wobey gar keine vernünftige Ueberlegung statt findet, wozu wir auch auf keinerley Weise etwas beygetragen haben, können uns keineswegs zugerechnet werden, wenn nicht alle uns bekannten Gesetze der Gerechtigkeit verletzt werden sollen.

[3] *Storr*, Doctr. christ. § 56 : Vitium illud, quocum nascimur, est intemperies quædam aut vis sensuum eluctans contra rationem et conscientiam legi divinæ consentientem. Jam ut ejusmodi appetitio, quæ quia abnormis est, per se ipsa in vitio est, homini, in quo oritur, culpæ verti possit, ipsius quidem obsequio et consensu in licentiorem appetitionem opus est, ut, vel intus fovendâ pravâ appetitione, vel decernendo, per quod se exserere nititur facto externo, legi contrariam appetitionem sequatur; — Bemerkungen zur Kants Philosophie, Tüb., 1794, in-8°, p. 8 : Wie es, vermöge der angebornen Anlagen, dem einen Menschen schwerer wird als dem Andern, das Gesetz zu befolgen : so ist auch nicht unmöglich, dass eine grössere Heftigkeit der sinnlichen Triebe sich von Adam auf seine Nachkommen fortpflanzte, und es ihrem Willen, wenn auch nicht schlechterdings unmöglich doch sehr schwer macht, dem Gesetz zu folgen. Diese unverschuldete Disposition selbst wird uns nicht zugerechnet : sondern das wird uns zugerechnet, dass wir die aus derselben hervorgehenden Schwierigkeiten nicht überwinden.

CHAPITRE III.

CHRISTOLOGIE ET SOTÉRIOLOGIE.

§ 12.

De la personne du Christ.

Chemnitz, De duabus naturis in Christo, Lips., 1578, in-4°. — *G. Calixte*, De personâ Christi, Helmst., 1683, in-4°. — *Wakefield*, Enquiry into the opinions of the christian writers of the three first centuries concerning the person of J.-Ch., Lond., 1783, in-8°. — *Martini*, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi, Rost., 1800, in-8°. — *Vogelsang*, Fides Nicæna de Filio Dei traditione confirmata, Colon., 1829, in-8°. — *Frauenstädt*, Die Menschwerdung Gottes, Berl., 1839, in-8°. — *Baur*, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschicht. Entwicklung, Tüb., 1841-43, 3 vol. in-8°. — *Dorner*, Die Lehre von der Person Christi, 3e édit., Stuttg., 1846, 2 vol. in-8°. — *Meier*, Die Lehre von der Trinität in ihr. hist. Entwicklung, Hamb., 1844, 2 vol in-8°. — *Schneckenburger*, Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi, Pforzh., 1848, in-8°. — *A. Coquerel*, Christologie, Paris, 1858, 2 vol. in-12. — *Planck*, Observationes quædam in primam doctrinæ de naturis Christi historiam, dans les Commentationes theologicæ de Velthusen, Kuinöl et Ruperti, Leipz., 1794, T. I, p. 141. — *Schmidt*, Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T., Hadam., 1796-1803, 3 vol in 8°, T. I, cah. 1 et 3. — *Henke*, Magazin, T. V, p. 146; Neues Magazin, T. III, p. 365. — *Rosenmüller*, Ueber die Geburt des Heilandes von der Jungfrau, dans le Theolog. Journal de *Gabler*, Nüremb., 1798-1810, T. II, cah. 2. — *Ammon*, Comment. de primordiorum Jesu Christi fontibus, incrementis et nexu cum religione christianâ, dans ses Nova Opuscula theologica, Gött., 1803, in-8°. — *Hellwag*, Die Vorstell. von der Präexistenz Christi in den ältesten Kirchen, dans le Theol. Iahrb., an 1848, cah. 1.

L'Église primitive, à l'exception d'une secte judéo-chrétienne qui ne voulait voir en Jésus qu'un simple homme élevé à la dignité messianique par la communication du Saint-

Esprit [1], crut de bonne heure à la naissance surnaturelle du Christ. Quoique cette conception, qui attribue à Jésus un privilége spécifique et l'élève au-dessus de tous les autres hommes, se fonde uniquement sur les deux Évangiles de Mathieu et de Luc, elle devint bientôt dominante, comme le prouve l'accord des plus anciennes règles de foi [2] sur ce point. Il est à remarquer pourtant que, si les symboles sont unanimes à enseigner que Jésus-Christ est né d'une vierge — opinion qui pouvait s'appuyer sur Ésaïe VII, 14, où le mot hébreu עַלְמָה (signifiant en général une jeune femme) a été traduit d'une manière erronée dans la Septante par παρθένος, une vierge, la règle de foi qu'Origène nous a transmise porte seule qu'il a été conçu du Saint-Esprit. C'est qu'en effet les opinions n'étaient point encore fixées dans le IIIe siècle sur cette doctrine. Ainsi, tandis qu'Ignace [3], Tertullien [4], Cyrille de Jérusalem [5] nous présentent l'incarnation comme l'œuvre du Saint-Esprit, Irénée [6] professe qu'elle est l'œuvre du Père; Justin [7], Clément d'Alexandrie [8], Athanase [9], qu'elle est celle du Verbe

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 61, 65. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 27. — Clementis Homil. XVI, c. 15 : Ὁ Κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν· υἱὸν δὲ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος, τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν.— *Justin*, Apol. I, c. 22 : Ὁ Ἰησοῦς... εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι; — Dial. cum Tryph., c. 48 : Εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον αποφαινόμενοι οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.

[2] Voy. les NOTES à la fin du premier volume, note A.

[3] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 8, 18, 19.

[4] *Tertullien*, De præscript., c. 13.

[5] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 9.

[6] *Irénée*, De hæres., lib. V, c. 1, § 3.

[7] *Justin*, Apol. I, c. 32.

[8] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 3.

[9] *Athanase*, De incarn. Dei Verbi, c. 8.

lui-même, et Augustin [1], celle des trois personnes de la Trinité. Ces divergences d'opinions disparurent peu à peu à dater de la promulgation du symbole nicæno-constantinopolitain [2], et les Scolastiques se chargèrent d'exposer les raisons pour lesquelles la conception du Christ est attribuée au Saint-Esprit, sans qu'on soit autorisé pour cela à confondre celui-ci avec le Père [3].

Les plus anciens docteurs de l'Église distinguaient donc généralement en Jésus-Christ deux natures : la nature divine et la nature humaine [4]; mais ils se contentèrent de défendre la première contre les Ébionites, les Carpocratiens, les Juifs, les Païens, et la seconde contre les Docètes, sans chercher à se rendre compte du mode d'union de ces deux natures. Ils éprouvaient d'autant moins le besoin de s'expliquer ce fait miraculeux que les Juifs, comme les Païens, admettaient l'apparition d'êtres surnaturels sous forme humaine ou l'apothéose de certains héros fameux, et que, pour eux-mêmes, le Christ n'était pas autre chose qu'une espèce d'éon, un être spirituel d'une espèce supérieure, revêtu d'un corps humain, ou bien un sage déifié [5].

La difficulté se serait offerte à leur esprit, s'ils avaient cru

[1] *Augustin*, De Trinitate, lib. II, c. 5, § 9; c. 10, § 18; Enchiridion, c. 38.

[2] Voyez les NOTES à la fin du premier vol., note G.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 32. art. 1, 3; In Sentent., lib. III, dist. 4, qu. 1, art. 2. — *Bonaventure*, Sentent., lib. III, dist. 4, art. 1, qu. 2.

[4] *Ignace*, Epist ad Ephes., c. 7 : Εἷς ἰατρὸς ἐστὶ, σαρκικὸς τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 16, § 3. — *Tertullien*, De carne Christi, c. 5; Contra Prax., c. 27. — *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. III, c. 1. — *Origène*, De princip., præfat., c 4. — *Novatien*, De Trinit., c. 16, 18. — *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 13, etc., etc., etc.

[5] *Lactance*, Op. cit., lib. IV, c. 16 : Quo magisterio ac Dei legatione perfunctus ob eam ipsam virtutem, quam simul et docuit et fecit, ab omnibus gentibus et meruit et potuit Deus credi.

que Jésus eût une âme raisonnable ; mais dans l'opinion de la plupart d'entre eux, le Logos, qu'ils considéraient comme un principe de la même nature que notre âme et sujet aux mêmes affections, avait simplement revêtu dans le sein de Marie un corps humain, en sorte qu'ils n'accordaient point à Jésus, au moins d'une manière claire et formelle, une âme vraiment semblable à la nôtre.

Ce fut Origène qui, le premier, attribua positivement au Fils de Marie une âme raisonnable différente du Logos. Il le fit pour répondre à une objection de Celse, qui trouvait absurde qu'on pût s'imaginer que Dieu avait été trahi, livré à ses ennemis, lié de cordes, battu de verges, et aussi parce que ses opinions platoniciennes ne lui permettaient pas d'admettre une union entre la substance divine et un corps humain sans l'intermédiaire d'une âme raisonnable, distinguée entre toutes par sa pureté et son amour pour le Créateur [1]. Il est vrai que Justin le Martyr reconnaissait déjà en Jésus trois principes, le λόγος, la ψυχή et le σῶμα ; toutefois il est vraisemblable que par le λόγος il entendait l'entendement, le νοῦς [2], et non pas le Verbe divin. Tertullien aussi parle, dans un endroit de son traité contre Praxéas, des deux substances de l'homme, l'âme et la chair, que prit le Fils de Dieu [3] ; mais, dans un autre passage du même ouvrage, il af-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 9 ; IV, c. 15 ; VI, c. 47, 48 ; De principiis, lib. II, c. 6, § 3 : Substantiâ animæ inter Deum carnemque mediante, non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri, nascitur Deus homo ; — c. 8, § 4 : Alia sunt, quæ Salvatori sub animæ nomine adscribuntur, et alia, quæ sub spiritûs nomine deputantur. Nam quum passionem aliquam vel perturbationem sui vult indicare, sub animæ nomine indicat, ut quum dicit : Nunc anima mea turbata est. In manus autem Patris commendat non animam, sed spiritum, et quum carnem dicit infirmam, non animam promtam dicit, sed spiritum, unde videtur quasi medium quoddam esse inter carnem infirmam et spiritum promtum.

[2] *Justin*, Apolog. II, c. 10.

[3] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 16 : Suscepturus (Filius Dei) etiam ipsas substantias hominis, carnem et animam.

firme qu'il n'y avait dans le Christ que deux substances, la chair par laquelle il était homme, et l'esprit par lequel il était Dieu [1]. Nous nous croyons donc autorisé à maintenir notre assertion, que ce fut Origène qui enseigna le premier avec une précision inconnue avant lui, que Jésus-Christ avait une âme raisonnable différente du Logos, lequel s'unit à elle de la manière la plus intime. Cette théorie, confirmée par un synode en 244 [2], fut d'autant mieux accueillie par les docteurs chrétiens qu'ils en sentaient toute l'importance dogmatique : si le Christ, en effet, n'avait point eu une âme humaine, il n'aurait point été un homme parfait et ne pourrait nous être présenté comme modèle. Elle trouva pourtant un adversaire dans Apollinaire le jeune, évêque de Laodicée, qui soutenait, ainsi que nous l'avons vu ailleurs (*Voy.* 1re Partie, § 45) que le Logos ne s'était pas uni en Jésus à une âme raisonnable, mais qu'il en avait pris la place [3], et qui défendait ainsi son opinion : Christ ne pouvait être le Sauveur du monde qu'à la condition d'être sans péché. Or aucun homme n'est impeccable, le péché étant, pour ainsi dire, inhérent à la nature humaine, ainsi que l'expérience le prouve. Donc Jésus avait en lui un principe supérieur qui réglait toutes ses actions, et ce principe était le Logos. Mais si, par sa nature supérieure, il avait été impeccable, Jésus n'aurait pas eu le caractère essentiel de tout être libre, la liberté de ses déterminations, et il

[1] *Tertullien*, Adv Prax , c. 27 : Ex his (substantiis) Christus constitit; ex carne homo, ex spiritu Deus; — De carne Christi, c. 13 : In Christo invenimus animam et carnem. Quid anxia est, inquit, anima mea usque ad mortem, et panis quem ego dedero pro salute mundi caro mea est.

[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. III c. 7.

[3] *Mansi*, Concil., T, III, p. 461 : Adserunt dicere Salvatorem ex virgine imperfectum, id est, sine sensu (νοῦ) hominem suscepisse. Heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas ! Illi imperfectam divinitatem in Dei Filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur. Nos autem, secundùm catholicæ ecclesiæ professionem, perfectum Deum perfectum suscepisse hominem profitemur.

n'aurait pas été un homme parfait, un Sauveur parfait. De même, s'il n'avait pas en soi une âme raisonnable, ne manquait-il pas d'une partie essentielle à l'être humain, était-il semblable à nous? Tel était le côté faible de la théorie d'Apollinaire. Un être tel qu'il concevait le Christ, sans raison et sans moralité, ne pouvait être le vrai Sauveur. C'est ce que prouvèrent facilement ses adversaires, sans parvenir d'ailleurs à s'entendre entre eux sur les rapports de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ. Ainsi Grégoire de Naziance [1] attribue une grande prépondérance à la nature divine, sans admettre toutefois qu'elle ait absorbé la nature humaine; tandis que Grégoire de Nysse [2] affirme que celle-ci s'est confondue avec celle-là et qu'elle y a disparu comme une goutte de vinaigre dans la mer.

Dans son traité *De l'incarnation du Verbe*, où l'orthodoxie a refusé, sans motif plausible, de reconnaître sa pensée, Athanase enseigne qu'il n'y a pas en Jésus-Christ deux natures, mais la seule nature divine incarnée (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη), en d'autres termes, que la nature humaine n'a été qu'un instrument pour le Logos [3]. Telle était la doctrine de l'École d'Alexandrie, qui faisait par conséquent disparaître dans la nature divine la nature humaine, réduite à une simple apparence ou à une matière inerte, tandis que sa rivale, l'École d'Antioche, distinguait avec tant de soin les deux natures, qu'elle admettait deux personnes ou deux sujets en Jésus-Christ, unis moralement, il est vrai, de la manière la plus intime. S'il est permis de juger de l'enseignement de cette der-

[1] *Grégoire de Naziance*, Epist. CI : ὑπερνικώσης τὸ σαρκίον τῆς θεότητος.

[2] *Grégoire de Nysse*, Antirrheticus adv. Apollinarem, c. 42.

[3] *Athanase*, De incarnatione Dei Verbi, c. 8 : ὥσπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν.

nière École par celui de deux de ses plus célèbres docteurs, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, elle tenait que le Logos s'est uni d'une manière incompréhensible à un homme de la race de David, et qu'il a habité en lui, ainsi que dans un temple, non pas momentanément, comme chez les prophètes, mais d'une manière permanente; que c'est cet homme qui est né, a grandi, est mort pour nous; que c'est le Logos qui l'a ressuscité, l'a conduit au Ciel, l'a fait asseoir à la droite de Dieu; que, cette union n'ayant pas cessé, on ne doit pas admettre deux Fils ni deux Seigneurs; qu'il n'y a qu'un Fils, le Logos, à la divinité duquel l'homme a été associé, et qu'ils doivent être adorés ensemble [1].

L'Occident ne nous fait entendre sur cette question qu'un écho des églises orientales; c'est la même incertitude, les mêmes contradictions. Tertullien, qui distingue clairement quelque part les propriétés de la substance divine et celles de la substance humaine dans le Christ [2], parle ailleurs de la mort

Diodore de Tarse, Contra Synusiastas, dans les Canisii Lectiones antiq., édit. Basnage, T. I, p. 591 : Jesus proficiebat ætate et sapientià. Hoc de Verbo Dei non potest dici. Verbum majus est Christo. Maria non peperit Verbum, sed hominem nobis similem genuit. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam Dei. Gratià filius homo ex Marià natus, naturà autem Deus Verbum. — *Mansi*, Coucil., T. IV, p. 1350 : Ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, ὃν, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἀποῤῥήτως συνῆψεν ἑαυτῷ· θανάτου μὲν αὐτὸν κατὰ νόμον ἀνθρώπων πειρασθῆναι κατασκευάσας, ἐγείρας δὲ ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. Ἕνα τοίνυν τὸν κύριον φαμὲν, Ἰησοῦν Χριστόν· πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν κατ' οὐσίαν υἱόν θεοῦ, συνεπινοοῦντες δὲ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ.

[2] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 27 : Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in unâ personâ, Deum et hominem Jesum. De Christo differo. Et adeò salva est utriusque proprietas substantiæ, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, flens Lazarum, anxiè usque ad mortem denique et mortua est, quia substantiæ ambæ in statu suo quæque distinctè agebant.

de Dieu exactement comme les Patripassiens [1]. Selon Hilaire, le Christ par son union avec le Logos s'est trouvé supérieur à tous les besoins de la nature physique ; il est bien mort, mais il n'a ressenti aucune douleur [2]. Il est donc évident que, dans l'opinion de l'évêque de Poitiers, la nature divine avait absorbé la nature humaine. Ambroise de Milan, au contraire, et son disciple Augustin enseignent positivement deux natures en une personne [3]. Telle est la doctrine qui finit par triompher dans l'Église orthodoxe et qui y resta dominante depuis que Jean Damascène l'eut définitivement formulée [4]. Elle servit de thème aux subtilités des Scolastiques, qu'une curiosité insatiable poussa à soulever les questions quelquefois les plus étranges [5] et qui se plurent surtout à ergoter sur la théorie de la communication des idiomes [6], théorie qui, désapprouvée

[1] *Tertullien*, Contra Marcion., lib. II, c. 16 : Christianorum est etiam mortuum Deum credere, et tamen viventem in ævo ævorum.

[2] *Hilaire*, De Trinit., lib. X, c. 23 : Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed non habuit naturam ad dolendum ; —Comment. in ps. CXXXVIII, c. 3 : Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur ; et putatur dolere, quia patitur : caret verò doloribus ipse, quia Deus est.

[3] *Ambroise*, De incarnationis dominicæ sacramento, c. 4. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. X, c. 29 ; Enchiridion, c. 34-38.

[4] *Jean Damascène*, De fide orth., lib. III, c. 4 : Θεότητα μὲν λέγοντες οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστήν· οὔτε δὲ τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν ἀνθρωπότητα ἄκτιστον· ἐπὶ δὲ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ επιτίθεμεν· — καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν· κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ, οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστος ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος.

[5] Voy., entre autres, *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 1 et 12.

[6] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 16, § 1-3.—*Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. III. c. 7, § 2.

dans l'Église primitive, mais professée déjà en Afrique au v[e] siècle [1] et exposée par Jean Damascène [2], reçut ses derniers développements durant la longue querelle des Luthériens avec les Sacramentaires [3].

Luther, en effet, réveilla la controverse depuis longtemps assoupie des deux natures, en faisant intervenir ce dogme dans sa dispute sur la Cène et en affirmant qu'en vertu de la communication des idiomes ou des propriétés essentielles de chacune d'elles à l'autre, communication accidentelle et médiate sans doute, mais permanente, la nature humaine participe aux attributs de la nature divine. Le célèbre réformateur tenait si fortement à ce dogme, qu'il n'hésitait pas, dans l'occasion, à employer des expressions tout à fait patripassiennes [4]. Ainsi ce n'est pas seulement, selon lui, la nature humaine, c'est aussi la nature divine ou le vrai Dieu qui a souffert et est mort pour nous. L'intérêt qu'il avait à défendre énergiquement une semblable communication des idiomes, c'est qu'il lui était impossible d'expliquer autrement que par la participation de la nature humaine aux propriétés de la nature divine sa doctrine de la consubstantiation, doctrine qui

[1] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 517-518.

[2] *Jean Damascène*, loc. cit.

[3] *Gesenius*, De primo et secundo communicationis idiomatum genere, Lemgo, 1611, in-4°. — *Planck*, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, T. II, p. 494 et suiv. — *Walch*, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausser der luther. Kirche, T. III, p. 274 et suiv. — Cf. *Weisse*, Die Christologie Luthers, 2[e] édit., Leipz., 1855, in-8°.

[4] *Luther*, Briefe, édit. De Wette, T. V, p. 658; T. VI, éd. Seidemann, p. 291 : Vera ecclesia credit non tantùm humanam naturam, sed etiam divinam seu verum Deum pro nobis passum esse et mortuum. Et quanquam mori sit alienum a naturâ Dei, tamen quia natura divina sic induit naturam humanam, ut inseparabiliter conjunctæ sint hæ duæ naturæ, ita ut Christus sit una persona Deus et homo, ut quidquid accidat Deo et homini, ideo fit, ut hæ duæ naturæ in Christo sua idiomata inter se communicent, hoc est, quòd unius naturæ proprium communicatur quoque alteri propter inseparabilem cohærentiam, ut nasci, pati, mori, etc. sunt humanæ naturæ idiomata seu proprietates, quarum divina natura quoque fit particeps propter inseparabilem illam et tantùm fide comprehensibilem conjunctionem.

suppose, aussi bien que celle de la transsubstantiation, la présence simultanée du corps de Jésus en cent lieux différents [1]. Les Sacramentaires, plus fidèles que lui au dogme des deux natures en une personne, niaient la déification du corps du Christ et soutenaient qu'il n'y avait entre les deux natures qu'une communication verbale ou une permutation grammaticale de leurs attributs [2]. Dans leur opinion, bien qu'il y ait eu en Christ deux natures, on ne peut pas dire que les propriétés de la nature divine ou infinie se soient communiquées à la nature humaine ou finie, parce qu'une communication de cette sorte ne pourrait s'opérer sans l'anéantissement de l'une ou de l'autre nature dans son essence [3]. Emportés par l'ardeur de la lutte, les disciples de Luther poussèrent jusqu'à ses dernières conséquences la théorie du maître : ils affirmèrent la communication non plus seulement des attributs, mais des natures elles-mêmes, et la communication des attributs

[1] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. XX, p 1010 : Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein.

[2] Conf. Helv. I, c. 11 ; — Gallic., c. 15 ; — Anglic., c. 89 ; — Belgic., c. 19.

[3] *Zwingle*, Exegesis eucharistiæ negotii ad M. Lutherum, dans ses Opera, T. II, p. 350 : Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho auctore, tropus est, quo consuetus ordo commutatur, cùm scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de unâ ad aliam saltus aut permutatio. Eas itaque permutationes, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione liberè usi sunt, imo Christus ipse de se ipso jucundâ variatione usus est, quas paulò ante theologi idiomatum communicationem vocabant, eas inquam alloeoses, quo grammaticos haberemus magis propitios, adpellavimus. Est ergo ἀλλοίωσις, quantùm huc attinet, desultus ille, aut permutatio, quâ de alterâ in eo naturâ loquentes alterius vocibus utimur. Ut cùm Christus ait : Caro mea verè est cibus, caro propriè est humanæ in illo naturæ, attamen per commutationem hoc loco pro divinâ ponitur naturâ. Quatenus enim Filius Dei est, eatenus est animæ cibus, ait enim : Spiritus est qui vivificat. Rursus cùm perhibet filium familiâs a colonis trucidandum, cùm filius familiâs divinitatis ejus nomen sit, pro humanâ tamen naturâ accipit, secundùm enim istam mori potuit, secundùm divinam minimè. — *Calvin*, Instit. christ., lib. II, c. 14 : Attribuunt (Scripturæ) Christo interdum, quæ

quiescents [1] de la Divinité à l'homme Jésus [2], c'est-à-dire qu'ils se jetèrent de plus en plus dans l'eutychianisme [3]. Cependant le feu de la dispute se calma peu à peu, les Luthériens firent des concessions de plus en plus fortes, et on finit par abandonner à peu près généralement une théorie qui avait soulevé tant de passions et qui, à vrai dire, peut seule rendre compréhensible l'unité personnelle des deux natures.

A la controverse de la communication des idiomes, qui n'était au fond que la vieille querelle du nestorianisme et de l'eutychianisme, s'en rattachèrent d'autres moins importantes. Ainsi Tileman Heshusius († 1583) ayant avancé que la nature humaine, même *in abstracto* ou en dehors de l'union hypostatique, possède les attributs divins de la toute-puissance et de la toute-science et mérite par conséquent l'adoration [4], J. Wigand († 1587) lui répliqua en soutenant, avec Thomas d'Aquin [5], que c'est seulement *in concreto* ou par rap-

ad humanitatem singulariter referri oporteat : interdum quæ divinitati peculiariter competant : nonnunquam quæ utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis conveniant. Atque istam quidem duplicis naturæ conjunctionem, quæ in Christo subest, tantâ religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent : qui tropus veteribus ἰδιωμάτων κοινωνία dictus est.

[1] En dogmatique, on appelle ainsi les quatre attributs de la substance absolue : unité, simplicité, infinité et indépendance.

[2] *Hollaz*, Examen theolog. acroamaticum, p. 665 et suiv. : Communio naturarum est mutua divinæ et humanæ naturæ participatio, per quam natura divina, particeps facta humanæ, hanc permeat, perficit, inhabitat, humana verò, particeps facta divinæ naturæ, ab hâc permeatur, perficitur atque inhabitatur..... Ex communione duarum naturarum fluunt propositiones personales, juxta atque communicatio idiomatum. Propositiones personales sunt, in quibus concretum unius naturæ de concreto alterius naturæ modo singulari prædicatur. Communicatio idiomatum est vera et realis propriorum divinæ et humanæ naturæ in Christo, ab alterutrâ, vel utrâque naturâ denominatâ, participatio.

[3] *A. Osiander*, An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset ? item de imagine Dei, Monteregio, 1550, in-4°.

[4] *Heshusius*, Assertio testamenti Christi contra blasphemam Calviniani anonymi exegesin, Regiom., 1574, in-8°.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu 16, art. 5 : Ea quæ sunt unius naturæ,

port à l'unité hypostatique, qu'on peut dire que Jésus, comme homme, est tout-puissant et présent partout [1]. Vers le même temps, c'est-à-dire en 1582, il s'éleva une dispute entre les théologiens de Helmstädt et les théologiens wurtembergeois sur une question non moins subtile [2]. Les premiers enseignaient que l'omniprésence du Christ dépend de sa volonté toute-puissante, c'est-à-dire qu'il peut, si telle est sa volonté, rendre son corps présent partout, et que cependant, depuis son ascension, il n'est réellement présent que là où il a promis de l'être, à savoir dans la Cène et dans l'Église. Ils soutenaient donc que l'omniprésence du Christ est respective et limitée [3], tandis que leurs adversaires, auxquels se joignirent les théologiens de Wittemberg et de Marbourg, prirent, en s'appuyant sur la communication des idiomes, la défense de l'omniprésence absolue, déjà professée par le panthéiste Jean Scot Érigène [4], mais combattue de la manière la plus explicite par les Scolastiques [5]. L'une et l'autre de ces opinions s'écartaient de l'orthodoxie. Selon la Formule de Concorde [6], en effet, la

non possunt de aliâ prædicari, secundùm quòd in abstracto significantur. Nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ : et ideò indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent.

[1] *Wigand*, De communicatione idiomatum, Francof., 1669, in-8°.

[2] *Henke*, Allgem. Geschichte der christ. Kirche, Brunsw., 1788-1818, T. III, p. 337 et suiv.

[3] *Calixte*, De personâ Christi, Helmst,, 1663, in-4°.

[4] *Scot Érigène*, De divisione naturæ, lib. II, c. 11 : Quod ipse ait : Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consumationem sæculi, satis indicat ipsum non solùm secundùm verbum, quo omnia implet et super omnia est, verùm etiam secundùm carnem, quam in unitatem suæ substantiæ vel personæ accepit... et in Deum transmutavit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, vel ullo modo circumscriptum : mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes cœlestes essentias.

[5] *Alexandre de Halès*, Summa, P. III, qu. 19, memb. 5. — *Thomas d'Aquin*, In Sentent,, lib. III, dist. 22, qu. 2. — *Bonaventure*, In Sentent., lib. III, dist. 22, art. 1.

[6] Formula Concordiæ, p. 770-774 : Sacræ Literæ et orthodoxi Patres præclarè

nature humaine du Christ ne possédait pas, comme telle, l'omniprésence absolue, elle ne possédait que la toute-présence modifiée, en tant qu'elle participait aux propriétés et aux opérations de la nature divine. Cette théorie de l'ubiquité n'a jamais été admise par les Calvinistes [1], et depuis longtemps, elle a été abandonnée par les Luthériens : les Supranaturalistes eux-mêmes ont presque tous renoncé à la défendre [2], au moins dans sa forme fantastique, quelque zélés partisans qu'ils soient de la doctrine des deux natures, doctrine sur laquelle Luthériens et Calvinistes ont d'ailleurs été toujours d'accord.

C'est en dehors des deux grandes communions protestantes que l'on doit chercher, en effet, les adversaires du dogme des deux natures pendant au moins deux siècles. Schwenkfeld, qui croyait à la glorification et à la déification de la chair du

testantur, quòd humana natura in Christo eam ob causam, quòd cum divinâ naturâ, personaliter uuita est, deposito servili statu, jam glorificata et ad dextram majestatis exaltata, præter et supra naturales, essentiales atque in ipsâ permanentes humanas proprietates, etiam singulares, supernaturales atque cœlestes prærogativas majestatis, gloriæ ac potentiæ super omne, quod nominatur, acceperit.

[1] *Calvin*, Instit. christ., lib. II, c. 14. — *Daneau*, Examen libri de duabus in Christo naturis à Martino Kemnitio conscripti, Gen., 1581, in-8°. — Cf. *Niemeyer*, Collectio Confess. in Ecclesiis reformatis publicatarum, Leipz., 1840, in 8°, p. 645 : Die Locutiones abstractivas, das ist solche Art zu reden, die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig, überall gegenwärtig und dergl., weil sie in der heiligen Schrift nicht zu finden, und den Hauptsymbolis entgegen — auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenschaften auf dem Rücken tragen, wolle S. Churfürstl. Gnaden ausgesetzet und niemand zu derselben gantz gefährlichen und hochärgerlichen Gebrauch gezwungen wissen.

[2] *Thomasius*, Beiträge zur kirchl. Christologie, Erlang., 1845, in-8°. — *Harless*, Zeitschrift für Protestantismus, Erlang., mai 1846. — *Strobel*, Zeitschrift für luther. Theologie, Leipz., an 1846, cah. 3. — Les efforts de quelques-uns d'entre eux, qui se donnent à eux-mêmes le nom de Kénotiques, semblent tendre à dépouiller le Logos incarné, sinon de sa divinité, au moins de sa conscience divine, à en faire un homme dans le sens propre du mot. Voy. *Gess*, Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugniss der Apostel, Bâle, 1856, in-8°.

Christ, fut condamné comme eutychien [1]. Menno Simonis et d'autres anabaptistes en revinrent à l'hypothèse docétique d'une naissance apparente du Sauveur [2]. Socin ressuscita, au contraire, la doctrine ébionitique : pour lui, Jésus-Christ n'était qu'un homme engendré surnaturellement, que Dieu favorisa de révélations extraordinaires et qui, après sa résurrection, fut, en récompense de sa vertu, élevé au ciel d'où il gouverne son Église [3]. Cette opinion, sauf la conception miraculeuse et l'apothéose du Christ, compte aujourd'hui parmi ses adhérents la plupart des Rationalistes, qui, après avoir considéré le prophète de Nazareth sous tous les points de vue possibles, comme un imposteur, un fanatique, un sage, un envoyé divin, un thaumaturge, en sont venus à voir en lui le plus sublime interprète de la volonté de l'Être suprême, le type de la pureté morale, un homme divin [4] en un mot, mais pourtant un homme, qui ne jouissait pas plus que ses frères du privilége de l'impeccabilité. Refuser au Christ ce privilége, c'est se mettre en opposition sans aucun doute avec l'Église primitive orthodoxe, qui, par cela seul qu'elle se représentait le Christ comme la plus pure image de Dieu, ne pouvait le concevoir soumis au péché [5]; mais, d'un autre côté, c'est servir mieux les intérêts de la religion et de la morale que de rap-

[1] *Hahn*, Schwenkfeldii sententia de Christi personâ et opere exposita, Vratisl., 1847, in-8°.

[2] *Schyn*, Hist. Mennonit. plenior deductio, Amst., 1729, in-8°, p. 164. — Formula Concordiæ, p. 623, 625.

[3] Catech. Racov., qu. 96, 144-156, 245.

[4] *Wegscheider*, Instit. theol. christ., § 128. — *Frantz*, Von der Gottheit Jesu steht nichts in der Bibel, Landau, 1847, in-8°.

[5] *Tertullien*, De animâ, c. 41. — *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib, VII, c. 12; Pædag., lib. I, c. 2; III, c. 12. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 69. Cependant il est à remarquer que l'anamartésie du Christ ne fut pas proclamée comme article de foi avant le concile de Chalcédoine. Voy. les Notes à la fin du premier vol., note J.

procher le Christ de nous, parce que si on l'élève trop au-dessus de l'humanité, si on le présente comme doué d'une volonté absolument pure et de forces surnaturelles, il pourra bien être encore pour nous un objet d'admiration et d'amour, il ne sera plus un modèle que nous puissions espérer d'imiter [1]. Les Rationalistes attachent donc un grand prix à la personnalité historique du Christ, tandis que d'autres sectes, les Quakers, par exemple [2], et en général tous les Mystiques, sans nier l'existence terrestre du Sauveur, accordent plus d'importance à l'action du Christ en nous, ou, en d'autres termes, relèvent la divinité de Jésus aux dépens de son humanité. Cependant ils font aussi peu de cas que Mélanchthon [3] du dogme de l'incarnation, et tiennent assez généralement ce que l'Évangile raconte sur la naissance miraculeuse de Jésus pour un mythe ayant ses racines dans les prophéties de l'Ancien Testament [4].

[1] *Fritzsche*, De ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi comment. IV, dans ses Opusc. acad., Lips., 1838, p. 48. — *Ullmann*, Ueber die Sündlosigkeit Jesu, 5e édit., Hamb., 1846, in-8°. — *Pécaut*, Le Christ et la conscience, Paris, 1859, in-12.

[2] *Barclay*, Apol., thes. XIII, c. 2.

[3] *Mélanchthon*, Loci commun., édit. de 1521 : Non est, cur multum operæ ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis... Si libeat ingenioso mihi esse in re non necessariâ, facilè queam evertere quæcumque pro fide dogmatis argumenta produxerunt, et in his quàm multa rectiùs pro hæresibus quibusdam facere videntur, quàm pro catholicis dogmatibus... Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere : non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. — Il est curieux de rapprocher ce passage d'une lettre de *Spinoza* (Epist. XXI), où on lit : Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundùm carnem noscere : sed de æterno illo Filio Dei, hoc est, Dei æternâ Sapientiâ, quæ sese in omnibus rebus et maximè in mente humanâ et omnium maximè in C. J. manifestavit, longè aliter sentiendum. Nam nemo absque hâc ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quæ sola docet, qui verum et falsum, bonum et malum sit... Cæterum quod quædam ecclesiæ addunt quòd Deus naturam hominis assumserit, monui expressè, me, quid dicant, nescire, imo ut verum fateor, non minus absurdè mihi loqui videntur, quàm si quis mihi diceret, quòd circulus naturam quadrati induerit.

[4] *Ammon*, Biblische Theologie, Erlangen, 1801-2, 3 vol. in-8°, T. II, p. 251. — *Kaiser*, Die biblische Theologie, Erlangen, 1813-21, 2 vol. in-8°, T. I, p. 231. — *Bauer*, Theologie des N. Test., Leipz., 1800-1802, 4 vol. in-8°, T. I, p. 310.

Pour eux, le véritable père de Jésus-Christ, c'est Joseph [1], opinion combattue non-seulement par les théologiens supranaturalistes [2], mais aussi par la philosophie spéculative, qui s'est attachée à présenter sous un jour nouveau la doctrine de l'incarnation ou de l'union de Dieu avec l'humanité, sans se laisser détourner de son but par le danger de sacrifier complétement le Christ historique et de réduire à un simple mythe toute l'histoire évangélique [3]. Schleiermacher a su éviter cet

[1] *Walther*, Versuch eines schriftmäss. Beweises, dass Josephus der wahre Vater Christi sey, Berlin, 1791, in-8°.

[2] *OErtel*, Antijosephismus, Germ., 1793, in-8°. — *Hasse*. Josephum verum Jesu patrem e Scripturâ non fuisse, Reg., 1792, in-4°.

[3] *Schelling*, Methode des akad. Studiums, p. 184, 192. — *Hegel*, Rel. Philos., T. II, p. 232-238. — *Baur*, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 2e édit., Tüb., 1858, in 8°, p. 380 : Die Hegel' sche Philosophie an die Spitze ihrer Christologie den rein spekulativen Satz stellt, dass Gott an sich Mensch ist. Diess ist darin enthalten, dass Gott Geist ist. Indem er als Geist sich an sich unterscheidet, tritt die Endlichkeit des Bewusstseins ein, Gott wird im Menschen zum endlichen Geist. Als endlicher Geist ist der Mensch an sich Geist, was er aber an sich ist, soll er auch für sich sein. Die substanzielle Einheit Gottes und des Menschen, das Ansich des Menschen, muss für ihn auch ein Gewusstes sein, für ihn zur Gewissheit werden. Da aber gewiss nur ist, was auf unmittelbare Weise in der Anschauung ist, so muss Gott erscheinen als einzelner Mensch, als unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Einzelner. Diess ist jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn Gott objectiv in einem bestimmten Individuum Mensch geworden wäre, sondern es ist nur der Glaube der Welt, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein d. i. als ein wirklicher Mensch da ist. Ist die Menschheit dazu rief, so schaut sie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einer ausgezeichneten Persönlichkeit als verwirklicht an. Der weitere Gang des Processes ist, dass die Einheit des Selbstbewusstseins mit dem absoluten Wesen, die nur in unmittelbarer Weise in der Sphäre der äussern Objectivität in einem nicht dagewesenen Individuum gesetzt ist, sich verinnerlicht und zu einer in jedem selbstbewussten Subject sich vollziehenden Einheit wird. So ist demnach zwar auch hier keine objective Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem bestimmten einzelnen Individuum, aber die beiden Elemente, die hier zu unterscheiden sind, schliessen sich dadurch zur innern Einheit zusammen, dass das Geschichtliche, das so aufgefasst auch in seiner mythischen Gestalt eine ganz andere Bedentung hat, als ihm der Rationalismus zugesteht, als das nothwendige Moment der Vermittlung betrachtet wird, durch welche die Idee in dem selbstbewusstsein des Geistes sich verwirklicht. Die Realität der Idee der Einheit Gottes und des Menschen ist daher überhaupt nicht in ein Individuum zu setzen, sondern nur in die Menschheit im Ganzen. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, wie Strauss sagt, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums

écueil, contre lequel s'est brisé Strauss. Partant de ce fait constaté par la conscience chrétienne, que l'Église fournit à l'homme pécheur de puissants moyens d'amendement et d'expiation, il en tire la conséquence que le fondateur de cette Église a possédé un tel degré de perfection morale qu'il doit être considéré comme le type religieux de l'humanité. L'apparition d'un être aussi parfait sur la terre ne s'explique que par un acte de la puissance créatrice de Dieu; mais s'il est dieu par sa naissance, Jésus est homme dans son développement absolument humain [1]. Schleiermacher ne nie donc pas l'existence du Christ historique; c'est à tort qu'on l'en a accusé, du moins au point de vue subjectif. Le Christ n'est pas dans son système une pure abstraction de la conscience chrétienne, un être idéal : il est une unité concrète, un individu réel, et c'est là ce qui distingue essentiellement sa christologie de celle de Strauss, ce dernier présentant l'unité de la nature humaine et de la nature divine comme s'étant réalisée non pas en un homme dans le temps, mais dans l'humanité de toute éternité [2].

eine Idee gesetzt wird, aber keine Kantisch unwirkliche, sondern eine reale, die Menschheit als der Gottmensch.

[1] *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. II, § 86, 99.

[2] *Strauss*, Das Leben Jesu, 2e édit., Tüb., 1837, 2 vol. in-8°, T. II, p. 739 : Das ist nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle Andern zu geizen; in jenem Einen sich vollständig, in allen Uebrigen immer nur unvollständig abzudrücken : sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit? Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche gesetzt wird. Die Menschheit ist der menschgewordene Gott.

§ 13.

États d'abaissement et d'exaltation du Christ.

Nicolai, Consideratio theologica IV quæstionum controversarum de profundissimâ κενώσει Christi, Tub., 1622, in-4°.—*Thummius*, Ταπεινωσιγραφία sacra, Tub., 1623, in-4°. — *Richter*, De morte Servatoris in cruce, Gott., 1757, in-4°. — *Grüner*, Diss. de morte J.-Ch. verâ, non syncopticâ, Ienæ, 1808, in-8°. — *C.-J. Schmidt*, Medic. phil. Beweis, dass Jesus nach seiner Kreuzigung nicht von einer todtähnlich. Ohnmacht befallen gewesen, Osnab., 1830, in-8°. — *Lavater*, Tract. theol.-schol. de descensu ad inferos, Francof., 1610, in-8°. — *Dietelmair*, Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Norimb., 1741, in-8°. — *Semler*, Obs. historico-dogmatica de vario et impari Veterum studio in recolendâ historiâ descensûs Christi ad inferos, Halæ, 1775, in-8°. — *Clausen*, Dogmatis de descensu Christi ad inferos historia biblica atque ecclesiastica, Hafn., 1801, in-8°.— *König*, Die Lehre von der Höllenfahrt, Frankf., 1842, in-8°. — *Güder*, Die Lehre von der Erscheinung J.-Christi unter den Todten, Bern, 1853, in-8°. — *Hindekoper*, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld, Boston, 1854, in-8°. — *Müller*, De resurrectione J.-Ch., vitam æternam excipiente, et ascensu in cœlum sententiæ quæ in Ecclesiâ ad finem usque sec. VI viguerunt, Havn., 1836, in-8°. — *Himly*, De Jesu in cœlum adscensu, Argent., 1811, in-4°. — *Knapp*, De J. Ch. âd dextram Dei sedente, Halæ, 1787, in-4°. — *Nösselt*, De Christo homine regnante, Halæ, 1787, in-4°. — *Fritzsche*, De J.-Ch. ad dextram Dei sedente, Halæ, 1843, in-8°.

L'Écriture sainte parle, en divers passages [1], d'un état d'abaissement, *exinanitio*, et d'un état d'exaltation, *exaltatio*, du Christ en termes si clairs que, dès l'origine, la dogmatique chrétienne admit ce double état ; mais ce fut seulement après la Réformation de Luther que les théologiens s'occupèrent de déterminer les deux phases de la vie du Sauveur et donnèrent à cette doctrine une place dans le système dogmatique de leur Église [2]. Selon les livres symboliques des Protestants, c'est la

[1] Marc, XVI, 19.— II Cor. VIII, 9. — Philip. II, 6-11, etc.
[2] *Quenstedt*, Theolog. didactico-polemica, T. III, p. 332.

nature humaine inséparablement unie à la nature divine, c'est-à-dire la personne du Christ, qui s'est abaissée, et la Formule de Concorde ajoute que, pendant sa vie terrestre, le Christ a possédé une majesté divine, qu'il n'a cependant manifestée que quand il l'a jugé à propos [1], assertion qui souleva, dès 1616, une vive controverse entre les théologiens de Giessen et ceux de Tübingue. Ces derniers, Luc Osiander († 1638) à leur tête, soutenaient que, même dans son état d'abaissement, Jésus avait été en possession des attributs divins de l'omniscience et de la toute-puissance, mais qu'il en avait usé avec tant de discrétion que ses disciples eux-mêmes n'y avaient pas pris garde. Les théologiens de Giessen, notamment Mentzer († 1627) et Feuerborn († 1656), accordaient le premier point, mais ils prétendaient que le Christ avait, de sa propre volonté, renoncé à faire usage de sa science et de sa puissance, excepté dans des circonstances extraordinaires [2]. Une divergence d'opinion se produisit également sur les modes ou degrés d'abaissement. Les uns, et c'était l'opinion la plus répandue, en comptaient cinq : la conception miraculeuse, la naissance misérable, la passion, la mort et la sépulture [3]; d'autres sept : la conception, la naissance, la circoncision, le ministère, la passion, la mort et la sépulture; quelquefois même à ces sept degrés, on en ajoutait un huitième : la descente aux enfers [4],

[1] Formula Concord., p. 767 : Eam verò majestatem statim in suâ conceptione, etiam in utero matris habuit : sed ut Apostolus loquitur, seipsum exinanivit, eamque, ut D. Lutherus docet, in statu suæ humiliationis secretò habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit.

[2] *Walch*, Religionsstreitigk. in der luther. Kirche, T. I, p. 206; IV, p. 551.

[3] *Quenstedt*, Ouv. cité, T. III, p. 338 : Exinanitio sub se habet certos actus, in quibus maximè fuit conspicua, videlicet, ut eos symbolum apostol. recenset, mirandam conceptionem, pauperrimam nativitatem, quo refertur humilis educatio, acerbissimam passionem, ignominiosam mortem, ac denique sepulturam.

[4] *Wegscheider*, Op. cit., § 129.

tandis que les Sociniens, en général plus sobres de distinctions, et qui niaient, comme on le sait, l'union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus, ne reconnaissaient que trois états d'abaissement et d'exaltation : l'état de dignité, depuis la naissance jusqu'à la passion, celui d'abaissement depuis la passion jusqu'à la résurrection, et celui d'exaltation, depuis la résurrection jusqu'à la fin du monde. Plusieurs d'entre eux cependant en admettaient un quatrième, celui de dégradation, qui commencera après le jugement dernier, Jésus-Christ devant déposer alors la dignité royale entre les mains de son Père.

Les anciens docteurs de l'Église, qui comprenaient sous le nom d'économie, οἰκονομία, tout ce qui concerne l'incarnation du Fils de Dieu et sa vie terrestre, n'étaient point d'accord entre eux sur la durée de son ministère. Selon les Valentiniens [1], la durée de son enseignement ne dépassa guère une année, et cette opinion était partagée par les Pères alexandrins [2], de même que par l'auteur des Homélies pseudo-clémentines [3]; mais elle fut combattue par Irénée qui, se fondant sur une tradition de l'apôtre Jean, croyait que Jésus avait dû parcourir tous les degrés de la vie humaine pour être un exemple de piété à tous les âges; qu'il avait été baptisé à trente ans; qu'il n'était entré en fonctions que dans un âge plus avancé; qu'il avait assisté à trois Pâques, et qu'à sa mort, il n'était pas loin de sa cinquantième année [4]. C'était du reste le seul point sur lequel les Pères de l'Église variassent en ce qui touchait la vie terrestre de Jésus; car, en général, tous ex-

[1] *Irénée*, De hæres., lib. II, c. 22, § 1-5.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 21. — *Origène*, De princip., lib IV, c. 5; In Luc. homil. XXXII.— *Cyrille d'Alexandrie*, In Isaïam, lib. III, tom. II.
[3] Clementis Homilia XVII, c. 19.
[4] *Irénée*, Loc. cit.

posent conformément aux Évangiles les événements et les faits dont elle se composa, et presque tous s'accordent à la présenter comme pure de toute souillure, comme absolument étrangère au péché, même au péché originel — condition nécessaire de la rédemption et conséquence de la conception surnaturelle du Sauveur. Ceux-là même qui, à l'exemple de Théodore de Mopsueste, refusaient à Jésus le privilége d'avoir été affranchi du joug des passions, lui accordaient au moins une perfection surhumaine [1].

Parmi les docteurs de l'Église orthodoxe, on n'en trouve pas non plus un seul, à notre connaissance, qui ait nié la réalité de la passion et de la mort de Jésus; tous y voient, au contraire, une des conditions de notre rédemption, et tous reconnaissent que, par sa mort, il est entré dans sa gloire et dans sa puissance. Selon les théologiens modernes, son état d'exaltation offre cinq degrés : la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension, la séance à la droite de Dieu et le retour pour le jugement dernier [2]; quelques-uns pourtant, parmi les Réformés, n'en admettent que quatre, rapportant, ainsi que nous l'avons dit, la descente aux enfers à l'état d'abaissement. Leurs idées offrent du reste des différences notables avec celles des Pères de l'Église. Dans les premiers temps, les Chrétiens regardaient la descente de Jésus dans le scheol ou monde inférieur comme la conséquence naturelle et immédiate de sa mort, car par ce monde inférieur on entendait, non pas l'enfer tel qu'on se l'est figuré plus tard, mais le séjour des âmes séparées des corps qu'elles ont animées, le royaume des ombres, lieu souterrain où régnait un silence éternel. C'est dans ce sens qu'il

[1] *Théodore de Mopsueste*, De incarnatione Filii Dei lib. XV fragmenta, fragm. 2, 25, 29.
[2] *Wegscheider*, Op. cit., § 130.

convient de prendre ce qui est dit de la descente de Jésus-Christ aux enfers, non-seulement dans certains livres apocryphes, tels que l'Évangile de Nicodème, les Actes de saint Thomas, le Testament des XII patriarches [1], mais aussi dans la première Épître de saint Pierre [2] et dans des passages assez nombreux des anciens Pères [3]. Ces derniers, surtout depuis le IIe siècle, croyaient généralement que le Christ avait consacré les trois jours qu'il passa dans l'hadès à prêcher l'Évangile aux patriarches, aux prophètes, aux hommes vertueux de l'Ancienne Alliance, et même, selon Clément d'Alexandrie, aux païens vertueux, envers qui Dieu se montrerait injuste, s'il les punissait de n'avoir pas connu le Christ venu au monde après leur mort, opinion digne de la bonté et de la justice de l'Être Suprême, qu'Augustin condamna pourtant comme une hérésie [4]. Ces témoignages prouvent que la doctrine de la descente aux enfers dominait dans la primitive Église ; cependant aucune confession de foi publique n'en fait mention avant la seconde moitié du IVe siècle. Il est vrai que dans certains exemplaires de symboles antérieurs à cette date, ces mots : il a été enseveli, sont remplacés par ceux-ci : il est descendu aux enfers, d'où il suit que ces deux formules étaient tenues pour synonymes, et qu'on ne peut rien conclure de cette variante en faveur du dogme tel que l'Église l'enseigne aujourd'hui. C'est seulement en 359, que le troisième concile de Sirmium,

[1] Evangel. Nicodem., c. 18. — Acta Thomæ, c. 10.— Testam. XII patriarch., c. 9.

[2] I Pierre III, 19-20.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 27; V, c. 31, § 2. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 6. — *Tertullien*, De animâ, c. 7 et 55. — *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 43; In Genes. homil. XV, c. 5 — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 8, 11. — *Eusèbe*, Demonst. evang., lib. IV, c. 12. — *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 27. — *Athanase*, Contra Apoll., lib. I, c, 13; II, c. 17. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. IV, c. 29.

[4] *Augustin*, De hæres. c. 79.

tenu par les Sémiariens, joignit, en les distinguant, la descente aux enfers à la sépulture [1], et dès la fin du IVe siècle, l'église d'Aquilée avait déjà admis cette addition dans son symbole, comme nous l'apprend Rufin, qui remarque qu'elle ne se trouvait encore ni dans le symbole de l'église de Rome ni dans ceux des églises orientales [2]. Tout semble prouver que le but du concile de Sirmium était de combattre l'apollinarisme et d'établir contre lui l'existence d'une âme vraiment humaine en Jésus-Christ. Ce qui est certain, c'est que ce fut à l'occasion de l'hérésie d'Apollinaire que la question s'agita avec le plus de vivacité [3]. Toutes les églises orthodoxes s'empressèrent plus ou moins d'adopter cette addition, que l'auteur inconnu du symbole des Apôtres ne manqua pas non plus d'y insérer [4], en sorte qu'il fut bientôt enseigné partout que l'âme de Jésus-Christ était, après sa mort, descendue aux enfers [5]. Les Scolastiques maintinrent assez fidèlement cette doctrine [6]; elle ne paraît avoir rencontré parmi eux qu'un petit nombre d'adversaires, entre autres Durand de S. Pourcain et Duns Scot, qui soutenaient qu'on n'en trouvait nul vestige dans l'Écriture [7].

A l'époque de la Réforme, Luther avança d'abord que Jésus

[1] *Socrate*, Hist. eccles., lib. II, c. 37.

[2] *Rufin*, Exposit. in Symbolum, c. 20 : Sciendum est quòd in Ecclesiæ romanæ symbolo non habetur additum : Descendit ad inferna, sed neque in Ecclesiis Orientis habetur hic sermo. — Cf. *Waage*, De ætate articuli, quo in symbolo apost. traditur J. Ch. ad inferos descensus, Havn., 1836, in-8°. — *Neander*, Dogmengeschichte, p. 338.

[3] *Volborth*, Quantùm error Apollinar. contulerit, ut dogma de descensu symbolo insereretur, Brunsw., 1795, in-8°.

[4] Voy. les NOTES à la fin du premier vol., note M.

[5] *Augustin*, De fide, c. 2 : Deus homo in infernum secundùm solam animam descendit. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. IV, c. 29 : κάτεισεν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη.

[6] *Pierre Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 22. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 52, art. 2. — *Bonaventure*, Sentent., lib. III, dist. 22, art. 1, qu. 4.

[7] *Ruperti*, Geschichte der Dogmen, p. 214.

était descendu aux enfers pour y endurer, en notre lieu et place, les tourments des damnés ; mais il rétracta plus tard cette opinion et enseigna que le Christ tout entier, Dieu et homme, y était descendu afin d'y combattre et d'y vaincre le diable, doctrine qui fut sanctionnée par la Formule de Concorde [1] à l'encontre de cette hypothèse d'Æpinus, pasteur à Hambourg († 1553), que le Christ avait expié en son âme dans les enfers les péchés des hommes et satisfait ainsi pleinement à la justice divine, hypothèse qui rattachait la descente aux enfers à l'état d'abaissement [2]. Au reste Æpinus n'est pas le seul théologien luthérien qui se soit écarté de l'opinion de Luther [3]; cependant c'est parmi les Réformés que, jusqu'à ces derniers temps, le dogme en question a trouvé ses principaux adversaires. Selon Zwingle, par la descente aux enfers il ne faut pas entendre autre chose que la réalité de la mort de Jésus [4], qui a procuré le salut à ceux-là mêmes qui étaient morts avant sa mission. Calvin n'y voyait qu'une image des angoisses du Sauveur sur la croix [5]. Aujourd'hui la théologie protestante n'attache plus qu'une importance très-secondaire à cette doctrine [6], qu'elle regarde généralement comme un mythe, tandis que la théologie catholique continue à enseigner, avec

[1] Formula Concordiæ, p. 788 : Credimus, quòd tota persona, Deus et homo, post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit.

[2] *Æpinus*, Erklärung des XVI Psalms, Hamb., 1544, in-8°.

[3] *Reinhard*, Ouv. cité, § 102.

[4] *Zwingle*, Opera, T. IV, p. 49.

[5] *Calvin*, Instit. christ., lib. II, c. 16, § 10. — Catech. Heidelb., qu. 44 : Cur additur : descendit ad inferna? Ut in summis doloribus et tentationibus me consolatione hàc sustentem, quòd Dominus meus inenarrabilibus animi angustiis et terroribus, in quos cùm antea, tum maximè in cruce pendens, fuerat demersus, me ab angustiis inferni liberaverit.

[6] *De Wette*, Bibl. Dogmatik, § 285.—*Wegscheider*, Op. cit., § 130.— *Ackermann*, Christ. Höllenfahrt, vor dem Richterstuhl unsrer Zeit, Hamb., 1845, in-8°.

les Scolastiques, que l'âme du Christ s'est rendue dans le monde inférieur pour tirer du limbe des Pères les hommes vertueux de l'Ancien Testament [1].

Les opinions n'ont pas moins varié sur la résurrection du Christ. Ce fait miraculeux trouva de bonne heure des incrédules parmi les ennemis du christianisme, surtout parmi les Juifs, qui soutenaient que les disciples de Jésus avaient enlevé son corps du sépulcre. Parmi les Païens, le philosophe Celse le plaçait sans hésitation sur la même ligne que les faits analogues de la mythologie et refusait d'y croire, parce que Jésus ressuscité, au lieu de se présenter devant ses ennemis et ses juges pour les convaincre de la vérité de sa mission divine, ne s'était montré qu'à une femme fanatique et à des hommes superstitieux [2]. Dans ces derniers temps, les libres penseurs qui rejettent les miracles, ont nié la résurrection de Jésus, en faisant remarquer que Marc, Luc, l'auteur anonyme du xxie chapitre de l'Évangile selon saint Jean et l'apôtre Paul n'en parlent que par ouï-dire, en sorte que le seul témoin oculaire du miracle serait Matthieu, s'il était prouvé que l'Évangile qui porte son nom fût de lui. Spinoza [3] ne voulait y voir qu'une allégorie et accusait les apôtres d'avoir pris pour des réalités de simples visions ayant pour objet de leur faire comprendre que Jésus avait été récompensé de sa sainteté singulière par le don de la vie éternelle et que ses disciples se rendraient dignes d'une aussi belle récompense s'ils marchaient sur ses traces. Citons encore au nombre des adversaires de la résurrection Eberhard [4],

[1] *Klee*, Dogmengesch., P. II, c. 4, § 19.
[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 55.
[3] *Spinoza*, Epist. XXIII ad Oldenburg.
[4] *Eberhard*, Geist des Urchristenthums, T. III, p. 120.

Kaiser[1], qui la considère comme un mythe, de même que Strauss[2]; mais à quoi bon grossir la liste? Ne suffit-il pas pour affaiblir, sinon pour renverser tous les arguments du rationalisme, de faire remarquer avec Ullmann[3] qu'il sera toujours impossible d'expliquer autrement que par un événement extraordinaire l'étonnante révolution qui s'opéra presque instantanément dans l'esprit des disciples et qui les fit passer du plus profond découragement à un enthousiasme intrépide? Cet événement fut-il une résurrection proprement dite, un retour de la mort réelle à la vie, ou seulement le réveil d'une profonde léthargie, d'une espèce de catalepsie, comme le pensent Damm († 1778)[4], Bahrdt († 1792)[5] et peut-être De Wette lui-même, qui, dans son *Théodore*[6], déclare positivement qu'il croit à la résurrection, non parce que les apôtres l'attestent, mais parce que la foi de l'Église repose sur ce dogme, ou, en d'autres termes, parce que l'Église y croit?

Quant à l'ascension, elle ne donna lieu à aucune controverse jusqu'à ces derniers temps, où la critique l'a rendue suspecte, en faisant observer que Matthieu et Jean, qui doivent en avoir été les témoins oculaires, n'en parlent aucunement; que le passage de Marc, où il en est question, a été probablement interpolé, et qu'un fait aussi considérable ne repose absolument que sur le témoignage de Luc, qui l'a emprunté de son propre aveu à une tradition. La plupart des

[1] *Kaiser*, Die biblische Theologie, Erlang., 1813-21, 2 vol. in-8°, T. I, p. 153.
[2] *Strauss*, Ouv. cité.
[3] *Ullmann*, Studien und Kritiken, Hamb., 1828 et suiv., T. III, p. 589.
[4] *Damm*, Vom histor. Glauben, Berlin, 1772, 2 part. in-8°.
[5] *Bahrdt*, Ausführung des Plans und Zwecks Jesu, Berlin, 1783, in-8°, T. X, p. 174.
[6] *De Wette*, Theodor oder des Zweiflers Weibe, Berlin, 1822-23, 2 vol. in-8°. — Cf. *Paulus*, Philol.-krit. Commentar über das N. T., Lübeck, 1800-1805, 4 vol. in-8°, T. III, p. 869.

théologiens rationalistes s'accordent donc à regarder l'ascension comme un mythe fondé sur l'attente de la parousie[1].

§ 14.

De l'œuvre du Christ. – Rédemption.

Sykes, Scriptural doctrine of the redemption, Lond., 1756, in-8°. — *Seiler*, Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi, 2° édit., Erlang., 1778-1782, 2 vol. in-8° — *De Wette*, De morte Jesu Christi expiatoriâ, Berolini, 1813, in-8°. — *Bähr*, Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten III Iahrhunderten, Sulzb., 1832, in-8°. — *Tischendorf*, Doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoriâ, Lips., 1837, in-8°. — *F.-C. Baur*, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tüb., 1838, in-8°. — *Bretschneider*, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, Leipz., 1841, in-8°. — *Réville*, De la rédemption, Paris, 1859, in-4°. — *J.-F. Cotta*, Diss. historiam doctrinæ de redemptione Ecclesiæ sanguine Jesu Christi factâ, dans les Loci theologici de *Gerhard*, Tüb., 1762-1781, 20 vol. in-4°, T. IV, p. 105 et suiv. — *Ziegler*, Historia dogmatis de redemtione, sive de modis quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus jam satisfactionis nomine insignitus hæsit, indè ab Ecclesiæ primordiis usque ad Lutheri tempora, dans les Comment. theolog. de *Velthusen*, *Kuinöl* et *Ruperti*, T. V, p. 227 et suiv. — *Ch. Schmidt*, Christolog. Fragmente, dans la Biblioth. für Kritik und Exegese, T. I, cah. 1 et 3.

La doctrine de la personne du Christ, de sa nature divine et de sa nature humaine, de l'union de ces deux natures en une seule personne, avait donc été, à tout prendre, fixée assez promptement. Il n'en fut pas de même du mystère de son sacrifice expiatoire, point sur lequel les opinions des Pères de l'Église restèrent indécises et flottantes pendant plus de dix siècles. Ils parlent très-souvent, il est vrai, des bienfaits procurés à l'humanité et plus particulièrement aux fidèles par

[1] *Ammon*, Historia ascensûs Christi in cœlum biblica, dans ses Opusc., Gott., 1803, in-4°. — *Flügge*, Himmelfahrt Jesu, Hanov., 1808, in-8°.

l'incarnation, la vie, les enseignements, la mort du Sauveur, mais ils le font d'une manière très-générale et dans les termes mêmes de l'Écriture[1]. Il est aisé de voir cependant que, dans leur opinion, la mort du Christ n'a pas opéré à elle seule la rédemption du genre humain; que sa vie et ses leçons y ont contribué dans une proportion considérable. Par sa mort, Jésus a vaincu le mal; par sa vie, il a présenté aux hommes un modèle qu'ils doivent suivre pour être sauvés[2]. Son martyre volontaire n'a donc été que le couronnement de son œuvre rédemptrice.

Telle était la doctrine professée dans l'Église primitive. La spéculation d'ailleurs était libre de s'exercer sur ces questions importantes[3], et personne ne se montrait scandalisé de la

[1] Les symboles œcuméniques ne sont pas plus explicites. Celui d'Athanase se contente encore d'affirmer que le Christ a souffert pour notre salut. Voyez les NOTES à la fin du premier vol., note L.

[2] *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. IV, c. 12 : Τοιαύτη τις αὐτῷ καὶ μέχρι τοῦ θανάτου ἐγένετο ἡ οἰκονομία, ἧς οὐ μίαν αἰτίαν, ἀλλὰ καὶ πλείους εὕροι ἄν τις ἐθελήσας ζητεῖν· πρώτην μὲν γὰρ ὁ λόγος διδάσκει, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ· δευτέραν δὲ, ὅπως τὰς ἡμετέρας απομάζοιτο ἁμαρτίας, ὑπὲρ ἡμῶν τρωθείς· τρίτην, ὡς ἂν ἱερεῖον θεοῦ καὶ μεγάλη θυσία υπὲρ τοῦ σύμπαντος κόσμου προσαχθείη τῷ θεῷ· τετάρτην, ὡς ἂν τῆς δαιμονικῆς ἐνεργείας ἀποῤῥήτοις λόγοις καθαίρεσιν ἀπεργάσαιτο· πέμπτην ἐπὶ ταύτῃ, ὡς ἂν τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις καὶ μαθηταῖς τῆς κατὰ τὸν θάνατον παρὰ θεῷ ζωῆς τὴν ἐλπίδα μὴ λόγοις, ἀλλὰ αὐτοῖς ἔργοις παραστήσας εὐθαρσεῖς αὐτοὺς απεργάσοιτο. — *Épiphane*, Hæres. LXIX, c. 52 : Θεὸς λόγος ἰδίᾳ δοκήσει ἀῤῥήτῳ τινὶ σοφίας μυστηρίῳ ἐνανθρώπησε, δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας, ἵνα ἐν τῇ σαρκὶ κατακρίνῃ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τῷ σταυρῷ διαλύσῃ τὴν κατάραν, καὶ ἐν τῷ μνήματι καταφαίρετον ποιήσῃ τὴν φθορὰν, καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ σὺν τῇ ψυχῇ κατελθὼν ἐν τῇ θεότητι κλάσῃ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου, καὶ διαλύσῃ τὴν πρὸς τὸν ᾅδην διαθήκην.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10, § 3. — *Origène*, De princip., præf., c. 4. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XXIX. — *Chrysostôme*, In II Epist. ad Thess. cap. I, hom. III ; In Epist. ad Ephes. cap. I, hom. I, § 3; In II Epist. ad Tim. cap. I, hom. II, § 1. — *Théodoret*, De provid., oratio X.

hardiesse de quelques docteurs qui osaient se demander si Dieu n'aurait pas pu choisir un autre moyen pour opérer le salut du monde, et s'il était absolument nécessaire que son Fils mourût. Sur le premier point, on reconnaissait assez généralement, il est vrai, que l'homme-Dieu avait seul assez de valeur morale pour briser le pouvoir du diable, et restaurer en nous l'image divine effacée par la chute de nos premiers parents[1]; mais sur le second, les sentiments variaient bien davantage, et ce fut Augustin qui, le premier, déduisit formellement du péché originel la nécessité absolue de la mort expiatoire du Sauveur, en reconnaissant pourtant ailleurs que l'Être suprême aurait pu employer un autre moyen pour opérer le salut du monde[2].

Quelque divergentes, quelque contradictoires même que fussent les opinions des Pères sur le but de l'incarnation et les résultats de la passion du Christ, Eusèbe[3] les a déjà ramenées à ces trois principales : 1° Donner aux hommes la connaissance du vrai Dieu et leur apprendre à mener une vie sainte par l'exemple tout puissant de sa propre vie et par ses sublimes leçons. A ce point de vue, qui est celui de l'ébionisme, Jésus-Christ est considéré comme *prophète.* — 2° Délivrer les hommes de la puissance des démons qui les entraînaient à l'idolâtrie et aux actions les plus perverses, fonder l'Église et la gouverner pour la gloire de Dieu et le salut des fidèles. C'était l'opinion populaire et la charge du Messie

[1] *Irénée,* Adv. hæres., lib. III, c 18, § 7.— *Origène,* In Johan., tom. XXVIII, c. 14.
[2] *Athanase,* Oratio II contra Arian., c. 68. — *Ambroise,* Expositio Evang. sec. Luc., lib. IV, c. 9. — *Grégoire de Naziance,* Oratio XIX, c. 13. — *Grégoire de Nysse,* Oratio catech., c. 17.— *Basile,* Homil. in psal. XLVIII, c. 3. — *Augustin,* De agone Christ., c. 10; De Trinitate, lib. XIII, c. 10; Enchiridion, c. 48. — *Léon le Grand,* Sermo L, c. 1. — *Grégoire le Grand,* Moral., lib. XVII, c. 30, § 46; In Evangelia, lib. II, homil. XXXIX, c. 8.
[3] *Eusèbe,* Hist. eccles., lib. I, c. 3.

comme *roi*. — 3° Ennoblir par son incarnation la nature humaine, réconcilier l'humanité avec Dieu par sa mort et lui communiquer par sa résurrection une force supérieure qui donnât à notre corps la faculté de ressusciter et d'arriver à la vie éternelle. Cette opinion, émise d'abord par saint Paul, répond à ce qu'on appelle en dogmatique le ministère de *sacrificateur* [1]. Elle se fonde sur l'idée répandue dans les écoles philosophiques de la Grèce touchant la réalité du genre, idée adoptée par les Pères de l'Église qui regardaient l'espèce humaine comme une essence à laquelle le Fils s'était uni par l'incarnation [2], afin de restaurer en elle l'image de Dieu, de la diviniser [3]. Ce point de vue mystique ne régna guère dans les

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 14, § 7 : Utrùmne hi omnes (philosophi græci) cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt? Et siquidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio; — lib. V, c. 1, § 1 : Non aliter nos discere poteramus, quæ sunt Dei, nisi magister noster, Verbum exsistens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quæ sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes, et per auditum nostrum vocem ejus percipientes, uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti communionem habeamus cum ipso. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XVIII, c. 49 : Mortuus est, resurrexit : passione ostendens, quid sustinere pro veritate, resurrectione, quid sperare in æternitate debeamus. — *Lactance*, Inst. div., lib. IV, c. 26 : Is igitur corporatus est et veste carnis indutus, ut homini, ad quem docendum venerat, virtutis et exempla et incitamenta præberet, etc. — *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 7, 12, 21, 49. — *Barnabas*, Epist., c. 5, 18-21. — *Justin*, Apol. I, c. 23; II, c. 13; Dial. cum Tryph., c. 70, 88, 121. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 20, § 3; c. 22, § 4; III, c. 19, § 1; V, c. 16, § 2. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VII, c. 2; Pædag., lib. I, c. 2, 3; Quis dives salv., c. 37. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 29, 43, 68; III, c. 28; IV, c. 4; VII, c. 17; In Jesu Nave, lib. VIII, c. 3. — *Tertullien*, Apol., c. 21; De orat., c. 4; De carne Christi, c. 14; De præsc. hæretic., c. 13. — *Cyprien*, Ad Demetr., c. 25. — *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 11-14, 23-25. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. VI, c. 11; XII, c. 1. — *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. IV, c. 10-12. — *Basile*, De Spiritu Sancto, c. 15. — *Hilaire*, De Trinit., lib. III, c. 13. *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXI, c. 6.

[2] *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 16, 32. — *Hilaire*, Tract, in ps. LI, c. 15.

[3] *Athanase*, Ubi supra : Οὐχ ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXIV, c. 4; XLV, c. 28. — *Augustin*, Sermo CXCII : Deos fac-

premiers siècles que parmi les docteurs de l'Église qu'une éducation libérale avait élevés au-dessus du vulgaire, en sorte que, comme nous venons de le dire, la croyance la plus générale dans l'Église était que Jésus avait brisé par sa mort la puissance de Satan.

A cet égard cependant, les opinions présentent de notables différences. La plus répandue, au moins depuis le IIe siècle, offre une couleur très-prononcée de dualisme. Elle considérait les hommes comme la propriété, comme les esclaves du diable, qui s'était acquis un pouvoir légitime sur toute la race humaine par sa victoire sur les protoplastes. Ne voulant point l'en dépouiller par la force, ce que sa justice lui défendait, et, d'un autre côté, prêtant l'oreille à la voix de sa miséricorde, qui lui commandait d'affranchir l'humanité, Dieu se décida à envoyer son Fils sur la terre avec mission d'amener par la persuasion Satan à abdiquer volontairement son empire; mais le diable tua l'ambassadeur divin, quoiqu'il n'eût aucun pouvoir sur lui, puisqu'il était sans péché. Dieu punit Satan de cet acte de violence en le privant de toute autorité sur ceux qui croiraient à son Messie. Voilà ce qu'enseignaient Augustin et d'autres Pères, surtout dans l'Église latine [1]; mais, il faut l'avouer, la grande majorité des docteurs de l'Église attribuaient à l'Être suprême et à son Fils une manière d'agir

turus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat.— *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 28 : Ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν.

[1] *Augustin*, De libero arbitrio, lib. III, c. 10; De Trinitate, lib. XIII, c. 10-15. — *Hilaire*, Tract. in ps. LXVIII, c. 8. — *Léon le Grand*, Sermon. XXI, c. 4; LIX, c. 4; LXVII, c. 3. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XVII, c. 30. — *Chrysostôme*, In Joh.. hom. LXVII, c. 2.

beaucoup moins loyale. Les uns affirmaient que le Fils de Dieu s'était abaissé jusqu'à la ruse. Le Fils, disaient-ils, avait caché sa divinité sous une forme humaine, afin de tromper Satan et de l'amener à un combat peu dangereux, puisqu'il était certain d'en sortir vainqueur [1]. D'autres, persuadés que la fin justifie les moyens, enseignaient qu'au lieu de dépouiller violemment le diable, Dieu avait préféré lui payer une rançon, λύτρον. Jésus donc, caché sous une forme humaine, s'offrit en rançon. Le diable consentit à l'échange, le contrat se signa en bonne forme et les hommes furent affranchis; mais Satan ne put réduire le Fils de Dieu en son pouvoir, l'éclat subit de sa divinité l'ayant mis en fuite.

Cette dernière théorie, basée sur un acte d'insigne mauvaise foi, fut combattue comme blasphématoire par Grégoire de Naziance [2], qui, tant les idées étaient peu fixées, même de son temps, sur cette doctrine, admet pourtant ailleurs la rançon payée par Jésus, non pas au diable, il est vrai, mais à Dieu [3]. Elle était très-répandue en Occident comme en Orient et se

[1] *Origène*, Comment. in Matt., tom. XIII, c. 9; XVI, c. 8. — *Théodoret*, De providentiâ, orat. X, in Opp., T. IV, p. 443.— *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 22-26. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 1. — *Basile*, Homil. in ps. XLVIII, c. 3. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXIX, c. 13. — *Ambroise*, Epistol., class. II, epist. LXXII, c. 8. — *Jérôme*, In Epist. ad Ephes. cap. I, § 10. — *Rufin*, Exposit. in Symb. Apostol., dans les Cypriani Opera, p. 389 : Nam sacramentum illud susceptæ carnis hanc habet causam, ut divina filii Dei virtus velut hamus quidam habitu humanæ carnis obtectus... principem mundi invitare possit ad agonem : cui ipse carnem suam velut escam tradidit, ut hamo eum divinitatis intrinsecus teneret insertum et effusione immaculati sanguinis, qui peccati maculam nescit, omnium peccata deleret, eorum duntaxat, qui cruore ejus postes fidei suæ significassent. Sicuti ergo hamum escâ conseptum si piscis rapiat, non solùm escam cum hamo non removet, sed ipse de profundo esca aliis futurus educitur : ita et is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, hæsit ipse continuò, et disruptis inferni clausibus velut de profundo extractus traditur, ut esca cæteris fiat.

[2] *Grégoire de Naziance*, Oratio XLV, c. 23. — Cf. Oratio XXXIX, c. 13.

[3] *Ibid.*, Orat. XXX, c. 20.

maintint dans l'Église à côté de celle d'Augustin [1] jusque dans le moyen âge, où elle fut encore défendue par Bernard de Clairvaux et Pierre Lombard [2] contre le célèbre Abélard [3], qui niait que les hommes fussent sous la puissance de Satan et ne voulait admettre qu'une rançon payée à Dieu par le Christ pour les péchés du genre humain. Cette opinion, d'abord combattue par Origène [4] et restée isolée pendant longtemps [5], n'avait guère trouvé d'adhérents que depuis le IVe et le Ve siècle [6] ; mais elle en comptait de considérables. Elle tendait à

[1] *Léon le Grand*, Sermo XXII, c. 3. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXXIII, c. 7. — *Isidore de Séville*, Sentent., lib. III, dist. 19.

[2] *Bernard*, Epist. CXC, c. 5. — *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 19 : Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum; — c. 20 : quia in Christo nihil dignum morte inveniens occidit eum tamen : utique justum est, ut debitores, quos tenebat, liberè dimittantur.

[3] *Abélard*, Theolog. christ., lib., IV, c. 13; Epitome, c. 23 : Ego verò dico et ratione irrefragabili probo, quòd diabolus in hominem nullum jus habuerit. Neque enim qui eum decipiendo a subjectione Domini sui alienavit, aliquam potestatem super eum debuit accipere, potius si quam priùs haberet, debuit amittere.

[4] *Origène*, In Matt., tom. XVI, c. 8 : Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν ; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μὴ τί οὖν τῷ πονηρῷ· οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.

[5] On la trouve émise dans *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 16, § 3.

[6] *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. X, c. 1. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XIII, c. 33 : Ἐχθροὶ ἦμεν Θεοῦ δι' ἁμαρτίας, καὶ ὥρισεν ὁ Θεὸς τὸν ἁμαρτάνοντα ἀποθνήσκειν· ἔδει οὖν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι, ἢ ἀληθεύοντα Θεὸν πάντας ἀνελεῖν ἢ φιλανθρωπευόμενον παραλῦσαι τὴν ἀπόφασιν. Ἀλλὰ βλέπε Θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησεν καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν, καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν κτλ. — *Athanase*, De incarnat. Christi, c. 7-9. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. III, c. 27 : Θνήσκει... καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν· αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον δέξασθαι· μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα. Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος, καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.

concilier avec la bonté de Dieu moins sa justice que sa véracité, et offrait déjà de grandes analogies avec la théorie d'une satisfaction vicaire offerte à Dieu, théorie formulée clairement, pour la première fois, par Anselme dans le IXe siècle.

La théorie d'Anselme, si fortement empreinte de l'esprit du temps (voy. 1re Partie, § 65), finit par être généralement adoptée malgré des défauts qui n'échappèrent point à la sagacité de ses contemporains. Son vice principal, c'est qu'elle fait trop ressortir le côté objectif ou juridique, laissant dans l'ombre le côté subjectif ou éthique, et restreignant ainsi l'activité rédemptrice du Christ à sa mort expiatoire, sans tenir compte de sa vie, qui abonde pourtant en enseignements. C'est le côté éthique de la question qu'Abélard s'attacha, au contraire, à mettre en lumière, comme les Pélagiens avaient déjà essayé de le faire avant lui par opposition au système d'Augustin, qui restreignait aussi l'œuvre de la rédemption à la mort du Sauveur [1]. Selon Abélard, en envoyant son Fils sur la terre et en le livrant à la mort pour nous, Dieu nous a donné une preuve si éclatante de son amour, qu'il a allumé dans nos cœurs un amour réciproque, qui nous porte à faire sa volonté, et c'est ainsi qu'il nous a délivrés de la servitude du diable et conduits à la liberté [2]. Cette théorie, combattue à la fois par le mystique

[1] *Augustin*, De Trinitate, lib. IV, c. 13, § 17. En plusieurs endroits de ses écrits, Augustin relève pourtant encore l'importance morale de la vie du Sauveur et de sa mort, preuve sublime de son amour pour les hommes. Voyez De verâ religione, c. 16; De fide et symb., c. 6; De catechizand. rudibus, c. 4 : Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis præcepti et plenitudo legis charitas est, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus.

[2] *Abélard*, Comment. in Epist. ad Roman., dans ses Opera, p. 553 : In hoc justificati sumus in sanguine Christi, et Deo reconciliati, quòd per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quòd Filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quàm exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per

Bernard de Clairvaux et par Pierre Lombard [1], qui s'en rapprocha pourtant sur un point essentiel, ne put l'emporter sur celle d'Anselme qui fut acceptée par tous les Scolastiques, sous le patronage de Thomas d'Aquin [2]. Ils ne se divisèrent que sur l'étendue du mérite de la mort du Christ.

Les anciens Pères étaient loin de s'accorder sur cette question. Ils admettaient cependant, pour la plupart, la généralité objective de la rédemption. Tertullien, qui exprime le plus clairement de tous l'idée d'un sacrifice expiatoire [3] et qui emploie déjà le mot juridique de satisfaire, inconnu aux écrivains du Nouveau Testament [4], déclare que le Christ a été une victime offerte pour les hommes seuls [5]. Origène et son

amorem astrinxit : ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet charitas... Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos [non] solùm a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quàm timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, quâ major inveniri, ipso attestante, non potest.

[1] *Lombard*, Loc. cit. : Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 22, 48-50.

[3] *Tertullien*, Adv. Marc., lib. III, c. 9 ; V, c. 17 ; Adv. Jud., c. 13.— Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 88. — *Barnabas*, Epist., c. 7. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 16-17. — *Clément d'Alexandrie*, Cohort. ad Gentes, c. 11 ; Stromat., lib. VII, c. 3. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XLV, c. 13, 29. — *Cyrille d'Alexandrie*, Comment. in Johan., lib. II, in Opp., T. IV, p. 114. — *Léon le Grand*, Sermo LXI, c. 3. — Cf. *Grotius*, De satisfactione Christi, c. 10.

[4] *Tertullien*, De jejunio, c. 3 ; De pudicitiâ, c. 9, 13 ; De cultu femin., lib. I, c. 1. — Il est à remarquer que Tertullien n'emploie pas encore ce mot dans le sens d'une satisfaction offerte à Dieu par Jésus, mais dans celui d'une satisfaction donnée par le pécheur lui-même, qui confesse ses fautes et s'en repent. On le trouve appliqué à la passion et à la mort du Christ dans *Hilaire* et dans *Ambroise*, De fugâ sæculi, c. 7 : suscepit mortem, ut impleretur sententia (Gen. II, 17, satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem). — Cf. *Daillé*, De satisfactionibus humanis, Amst., 1649, in-4°.

[5] *Tertullien*, De carne Christi, c. 14 : Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus, nihil tale de causâ est. Nam etsi angelis perditio reputatur, nunquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre.

disciple Didyme [1], dans un esprit plus libéral, étendaient le bénéfice de la mort du Sauveur à toutes les créatures raisonnables, aux anges comme aux hommes. Justin et Irénée [2] y faisaient participer les hommes pieux morts avant la venue du Logos sur la terre, sans distinction de religion; car les Pères grecs étaient, en général, si éloignés de partager le particularisme d'Augustin et les idées de ce célèbre docteur sur les vertus des Païens [3], qu'Athanase [4] soutenait qu'il avait existé avant Jésus-Christ beaucoup de saints personnages exempts de tout péché.

Cependant l'idée qu'on se faisait du mérite du Christ grandit encore dans le moyen âge. L'illustre Thomas d'Aquin, développant la théorie d'Anselme, défendit l'opinion émise par Cyrille de Jérusalem et Chrysostôme, que la passion du Fils de Dieu a été plus que suffisante pour apaiser la justice divine, pour briser la puissance du diable et pour affranchir l'homme de la peine et de la coulpe du péché originel [5]. Il est permis de

[1] *Origène*, Comment. in Joh., tom. I, c. 40 : οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ ; -- Contra Celsum, lib. VII, c. 17.—*Didyme*, Enarrat. in I Epist. Petri, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. VI, p. 293. — Cf. *Grégoire le Grand*, Moral., ib. XXXI, c. 49.

[2] *Justin*, Apol. I,c. 28. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10.

[3] *Augustin*, De conjug. adult., lib. I, c. 15 : Omnis qui Christi sanguine redemtus est, homo est; non tamen omnis qui homo est, etiam sanguine Christi redemtus est; — Contra Julian., lib. IV, c. 23; VI, c. 24, § 81 : Si salvi erunt aliqui sine Christo et justificantur aliqui sine Christo, ergo Christus gratis mortuus est; — Enchiridion, c. 103; De corrept. et gratiâ, c. 14, 15.

[4] *Athanase*, Contra Arian., orat. III, c. 33 : Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 22; 48, art. 2-4; 49, art. 1-5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XIII, c. 33 : Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., homil. X, c. 17 : Πολλῷ πλείονα ὧν οφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Voici comment s'exprime saint *Thomas*, Loc. cit., qu. 48, art. 2 : Christus autem ex charitate et obe-

supposer que l'Ange de l'école comprenait que la mort soufferte par Jésus sur la croix, mort physique et temporaire, n'offrait aucune analogie avec la mort éternelle encourue par le pécheur ; que les deux faits, n'étant pas équivalents, ne pouvaient se substituer l'un à l'autre, et c'est sans doute la conscience de cette inégalité frappante qui le porta à exalter le plus possible le mérite de la passion de l'homme-Dieu, en admettant la nature divine à participer aux souffrances de la nature humaine. Cette considération n'arrêta point Duns Scot, qui, renfermant, comme la plupart des anciens Pères [1] antérieurs à la controverse nestorienne, les douleurs endurées par Jésus dans les limites de la nature humaine ou finie, soutint que la mort du Christ n'était pas en soi un équivalent suffisant des offenses des hommes, et que si Dieu s'en était contenté, c'était par pure grâce [2]. Cette assertion, qui battait en brèche la théorie d'Anselme, puisque, dans le cas où le Christ n'aurait souffert que selon sa nature humaine, un autre homme aurait pu, aussi bien que lui, réconcilier Dieu et l'humanité, souleva une longue controverse entre les Dominicains, partisans d'une satisfaction

dientiâ patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quàm exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primò quidem propter magnitudinem charitatis, ex quâ patiebatur ; secundò propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis ; tertiò propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti. Et ideo passio Christi non solùm sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit.

[1] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 29 : Tam incompassibilis Pater est, quàm impassibilis etiam Filius ex eâ conditione quâ Deus est. — *Origène*, In Johan., tom. XXVIII, c. 14. — *Irénée*, Adv. hæres., lib V, c. 17, § 3. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. III, c. 26 : Θεὸν μὲν σαρκὶ παθόντα φαμὲν, θεότητα δὲ σαρκὶ παθοῦσαν, ἢ θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα, οὐδαμῶς.

[2] *Duns Scot*, In sentent., lib. III, dist. 19 : Quantùm verò attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturæ assumptæ et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantùm valuerit Christi meritum secundùm sufficientiam, valuit procul dubio quantùm fuit a Deo acceptatum.

surabondante, et les Franciscains, défenseurs de l'acceptation gratuite, *acceptilatio gratuita*. Appelé à se prononcer sur cette question, en 1343, le pape Clément VI [1] aurait dû condamner l'une et l'autre opinion, la première comme absurde, puisqu'elle admettait que Dieu aurait vengé sur lui-même l'offense qui lui avait été faite par les protoplastes, ou tout au moins comme menant directement au monophysitisme ; la seconde, comme tendant à l'arianisme ou du moins au nestorianisme. Mais il n'osa pas heurter de front deux ordres religieux aussi puissants, et, prenant un moyen terme, il approuva la doctrine des Thomistes sans condamner celle des Scotistes. L'Église romaine enseigne donc [2] que le mérite du Christ est infini ; seulement, avec Thomas d'Aquin, elle restreint la vertu rédemptrice de la passion et de la mort du Sauveur au péché originel et aux péchés commis avant le baptême ; car, quant aux péchés réels, actuels, commis dans le cours de sa vie, l'homme doit les racheter par de bonnes œuvres, sous peine de les expier, après sa mort, dans le feu du purgatoire. Ces bonnes œuvres, qu'il n'est pas toujours nécessaire de pratiquer soi-même [3], consistent soit en bonnes œuvres ecclésiastiques, telles que aumônes, dons à des couvents, à des églises, soit en satisfactions ecclésiastiques, comme pénitences, jeûnes, macérations, pèlerinages — toutes choses auxquelles, pour le dire en passant, les Protestants attachent moins de prix encore que les Grecs [4], parce qu'ils

[1] Extravag. commun., lib. V, tit. 9, c. 2.

[2] Concil. Trident., sess. VI, c. 3-9 ; XIV, c. 8 ; XXV.

[3] De tous les Pères, celui qui condamne le plus ouvertement l'efficacité des bonnes œuvres étrangères, est *Hilaire* de Poitiers, qui déclare : Alienis operibus ac meritis neminem adjuvandum, quia unicuique lampadi suæ emere oleum sit necesse. Voy. Commentar. in Matth., c. 27, § 5.

[4] *Macaire*, Théologie dogmatique orthod., T. III, p. 524.

sont convaincus que les œuvres extérieures ne servent de rien sans une véritable repentance. Cet abus, qu'un prédicateur du v[e] siècle, nommé Maxime de Turin (si la supposition de Mabillon[1] est vraie), condamnait déjà en ces termes pleins d'un bon sens ironique: Le prêtre reçoit donc des présents, et en échange il promet indulgence de la part du Sauveur. Avec des guides spirituels de cette espèce, les riches sont toujours innocents, et les pauvres toujours coupables; — cet abus, disons-nous, prit un développement énorme par l'établissement de la vente publique des indulgences[2].

Ce fut Alexandre de Halès et Albert le Grand qui inventèrent la fameuse doctrine du trésor des œuvres surérogatoires, trésor inépuisable formé par les mérites infinis du Christ et des saints, où l'Église peut puiser à pleines mains pour laver de leurs péchés non-seulement les vivants, mais les morts[3]. Cette doctrine, si funeste aux mœurs, favorisait trop la cupidité de la cour de Rome pour ne pas être protégée; aussi se répandit-elle avec rapidité, au moins en Occident, car l'Église orientale n'a pas cessé jusqu'à ce jour de la condamner hautement[4]. Dès 1349, Clément VI l'érigea en article de foi. Cependant ce fut seulement en 1477 que Sixte IV parvint à apaiser une controverse assez vive sur l'utilité des indulgences pour les morts[5]. Dès lors il fut admis dans

[1] *Mabillon*, Museum italicum, T. I, P. II, p. 27.
[2] *Muratori*, Diss. de redemt. peccator. et indulgent. origine, dans ses Antiq. ital. medii ævi, T. V, p. 711. — *Chais*, Lettres historiques et dogmatiques sur les jubilés et les indulgences, La Haye, 1751, 3 vol. in-8°.
[3] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 23, art. 2, memb. 3-6. — *Albert le Grand*, In sentent., lib. IV, dist. 20, art. 16. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, supplem., P. III, qu. 25; 71, art. 10.
[4] *Macaire*, Ouv. cité, T. III, p. 541.
[5] *E. Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum, Aug. Vend., 1735, in-fol., T. II, p. 292. — *Hirscher*, Die Lehre vom Ablass, Tüb, 1844, in-8°.

l'Église romaine que les indulgences délivrent les âmes du purgatoire. Si quelques voix isolées osèrent encore s'élever de loin en loin contre une doctrine aussi nouvelle, elles furent promptement étouffées, et l'on doit regarder comme un acte de courageuse indépendance la condamnation lancée par la Sorbonne contre de serviles adulateurs du siége de Rome qui affirmaient que le pape, s'il le voulait, viderait complétement le purgatoire [1].

Plaçant à la base de leur théorie de la rédemption la mort expiatoire du Christ, dont l'incarnation et la résurrection ne sont, pour eux, que des accessoires nécessaires et dont les bienfaits se concentrent dans la rémission des péchés, les Réformateurs du XVIe siècle acceptèrent le dogme anselmien développé par Thomas d'Aquin et le complétèrent; mais, d'un autre côté, ils rejetèrent absolument la doctrine des indulgences et des œuvres surérogatoires, sans tenir aucun compte des opinions de Chrysostôme, d'Augustin, de Jérôme et de beaucoup d'autres Pères qui attachaient un grand prix à l'intercession des saints et à leurs reliques [2]. Ils enseignèrent donc que le Christ, comme homme-Dieu, a satisfait pleinement par sa mort pour tous les hommes et pour tous leurs péchés [3] passés, présents ou futurs; qu'il a souffert tout ce que nous aurions dû souffrir pour nos fautes; qu'il n'est besoin d'aucune autre satisfaction; que sa mort est le seul fondement parfait et éternel de la félicité

[1] *D'Argentré*, Coll. judic. de novis erroribus, T. I, P. II, p. 305.

[2] *Chysostôme*, De sanctis martyr. sermo, c. 2. — *Augustin*, Contra Faustum, lib. XX, c. 21. — *Jérôme*, Adv. Vigilant., dans ses Opera, T. IV, P. II, p. 282.

[3] *Quenstedt*, Ouv. cité, P. III, p. 228: Objectum pro quo satisfactum, reale sunt : 1° Omnia peccata, tam originale, quàm actualia ; tam præterita, quàm futura; tam venalia, quàm mortalia, imo et ipsum peccatum in Spiritum Sanctum ; 2° Omnes peccatorum pœnæ, tam temporales, quàm æternæ... Satisfecit prò hominibus peccatoribus, omnibus et singulis, nemine prorsus excepto.

des hommes; que son mérite est infini et universel, qu'il s'étend à tous ceux qui se l'approprient par la foi [1]. Cette théorie était simple et pouvait s'appuyer sur l'autorité de l'Écriture comme sur celle de la tradition [2]; mais leurs successeurs l'obscurcirent à force de subtilités. A. Osiander († 1552) et F. Stancarus († 1574) ouvrirent la lutte sur la question de savoir si le Christ est médiateur et sauveur selon sa nature divine ou bien selon sa nature humaine seulement [3]. Les deux opinions furent condamnées par la Formule de Concorde [4], qui décida que l'une et l'autre nature avaient eu part à l'œuvre de la rédemption, et qui trancha en même temps, dans un sens contraire à la théorie d'Anselme, un autre problème soulevé par George Karg ou Parsimonius, pasteur à Anspach, en distinguant, à l'exemple de quelques symboles réformés [5], entre l'obéissance passive ou la satisfaction pénale et l'obéissance active ou la satisfaction légale, distinction inconnue à l'ancienne Église et même à Luther.

[1] Conf. Aug., art. 4; — Helv. I, c. 15; — Anglic., c. 11. — Gallic., c. 17. — Formula Concordiæ, p. 684. — *Zwingle*, Opera, Tigur., 1681, 2 vol. in-fol., T. I, p. 181; II, p. 172. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. II, c. 16. Les rigides Calvinistes prétendent seuls que le Christ n'a satisfait que pour les élus.

[2] *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., homil. XVII, c. 2. — *Cyrille*, Catech. XIII, c. 1-4. — *Athanase*, De decretis concil. Nic., c. 14. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 30-31. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XLV.

[3] *Osiander*, An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? item De imagine Dei, Regiom., 1550, in-4°. — *Stancarus*, De Trinitate et Mediatore, adv. Bullingerum, Calvinum, etc., ecclesiæ Dei perturbatores, Cracov., 1562, in-8°. — Cf. *Wigand*, De stancarismo et osiandrismo, 1585, in 4°.

[4] Formula Concordiæ, p. 697 : Damnamus errores, qui verbo Dei repugnant : quòd Christus sit justitia nostra tantùm secundùm divinam naturam,... duntaxat secundùm humanam naturam; — p. 772 : Verè et rectè de Christi passione dici potest : Deus mortuus est, Dei sanguis, Dei mors. Non enim in suâ naturâ Deus mori potest. Postquam autem Deus et homo unitus est in unâ personâ, rectè dicitur.

[5] Conf. Helv. I, c. 11. — Formul. Consens. helv., c. 15. — Cf. *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. II, c. 16, § 5 : Ubi quæritur, quomodo abolitis peccatis dissidium Christus inter nos et Deum sustulerit et justitiam acquisierit, quæ eum nobis faventem ac benevolum redderet ; generaliter responderi potest, toto obedientiæ suæ cursu hoc nobis præstitisse.

La Confession d'Augsbourg, en effet, ne faisait consister la satisfaction vicaire que dans la mort expiatoire de Jésus, c'est-à-dire qu'elle n'enseignait que l'obéissance passive[1]. Karg avait donc sujet de se croire très-orthodoxe lorsqu'il nia, en 1563, que le Christ eût accompli la Loi en notre lieu et place ; que son obéissance active contribuât en rien à son mérite comme rédempteur, parce qu'il avait dû se montrer obéissant pour être une victime agréable à Dieu[2]. Néanmoins il fut condamné et la distinction sanctionnée par la Formule de Concorde fut adoptée presque par tous les dogmatistes protestants, qui confessèrent dès lors que, par son obéissance active, le Christ a expié notre coulpe, et que, par son obéissance passive, il nous a affranchis de la peine[3]. Cependant, dès le XVII[e] siècle, la lutte recommença sur cette question subtile, Piscator et Caméron[4] ayant reproduit l'opinion de Parsimonius, qui a même fini par triompher. Malgré les efforts désespérés de S.-J. Baumgarten († 1757), C.-G. Mathesius († 1780), C.-G.-F. Walch († 1784), pour défendre la distinction établie par la Formule de Concorde[5], elle fut, en effet, abandonnée peu à peu, et un écrit publié en 1768 par Töllner († 1774), lui porta les derniers coups, en prouvant que le Nouveau Testament restreint la satisfac-

[1] Conf. August., art. 4.

[2] *Walch*, Einleitung in die Religionsstreit. in und ausser der luther. Kirche, Ienæ, 1733, 8 vol. in-8°, T. IV, p. 360.

[3] Formula Concordiæ, p. 684 : Cùm Christus non tantùm homo, verùm Deus et homo sit in unâ personâ indivisâ, tam non fuit legi subjectus, quàm non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantùm, quâ Patri paruit in totâ suâ passione et morte, verùm etiam, quâ nostrâ causâ sponte sese legi subjecit eamque obedientiâ illâ suâ implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vitâ et morte suâ, nostrâ causâ Patri suo cœlesti præstitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute æternâ donet.

[4] Voy. France protestante, aux mots *Caméron* et *Fischer*.

[5] *Baumgarten*, De Christo homine, Halæ, 1742, in-4°. — *Mathesius*, De obedientiâ Christi, 1751, in-4°. — *Walch*, De obedientiâ Christi activâ, Gott., 1754, in-4°.

tion à l'obéissance passive de Jésus, et que, par sa nature même, l'obéissance active n'a pu avoir une vertu de substitution, personne ne pouvant être vertueux pour un autre[1]. Ce fut en vain que Köcher († 1772), Schubert († 1774), Wichmann († 1796) et, dans ces dernières années encore, Philippi[2] essayèrent de défendre un dogme qui était cher à la vieille orthodoxie, contre les arguments philosophiques et exégétiques d'Eberhardt († 1809), de Steinbart († 1809), de Bahrdt († 1792)[3], arguments qui, en relevant l'importance morale et historique de la mort de Jésus, attaquaient par la base l'obéissance passive aussi bien que l'obéissance active, et ruinaient ainsi la théorie de la satisfaction vicaire elle-même.

Cette théorie avait, dès le XVIe siècle, rencontré d'habiles adversaires parmi les Sociniens. Fauste Socin le premier avait protesté contre une doctrine qui lui semblait reposer sur une contradiction évidente et renverser toutes nos notions du juste et de l'injuste. Satisfaction et rémission des péchés s'excluent, dit-il ; celui qui a reçu satisfaction complète ne pardonne pas, celui qui a reçu un équivalent ne remet pas la dette. Mais Dieu a-t-il réellement obtenu satisfaction? Sa justice a-t-elle été satisfaite parce qu'un innocent est mort à la place du coupable? N'y a-t-il pas d'ailleurs disproportion énorme entre la mort temporaire du Christ et la mort éternelle méritée par des millions de pécheurs et par chacun d'eux pour

[1] *Töllner*, Der thätige Gehorsam Christi untersucht, Breslau, 1768, in-8°.

[2] *Köcher*, Vindiciæ veri sensûs effati Pauli Gal. IV, 4-5, Ienæ, 1768, in-8°. — *Schubert*, Vindiciæ obedientiæ Christi activæ, Ienæ, 1769, in-4°. — *Wichmann*, Von dem thuenden Gehorsam Christi, Hamb., 1773, in-8°. — *Philippi*, Der thätige Gehorsam Christi, Berlin, 1841, in-8°.

[3] *Eberhardt*, Neue Apologie des Socrates, Berl., 1772, 2 vol. in-8°. — *Steinbart*, System der Glückseligkeitslehre, Züll., 1780, in-8°. — *Bahrdt*, Apologie der gesunden Vernunft, Bâle, 1781, in-8°.

son propre compte [1]? Et quel rôle le système d'Anselme ne fait-il pas jouer à l'Être suprême? Est-il permis de supposer qu'en Dieu la miséricorde et la justice puissent jamais se trouver en opposition, comme chez un juge humain! Si Dieu a fait à sa créature un devoir de pardonner les injures, ne peut-il pas pardonner, lui aussi, sans exiger une satisfaction, les offenses qui lui sont faites? Se fondant sur ces considérations, Socin enseignait que la rédemption consiste uniquement en ce que Jésus, par ses enseignements et son exemple, a montré aux hommes le chemin de la vertu; qu'il leur a promis le pardon de leurs péchés et la vie éternelle sous la condition qu'ils s'amenderaient, et qu'il a confirmé cette promesse par sa mort et sa résurrection, les deux faits capitaux de l'Évangile [2].

Cette théorie tout éthique fut combattue par l'arminien Grotius [3], qui, considérant la mort du Sauveur non pas comme le châtiment d'une offense faite à Dieu, mais comme une satisfaction donnée à la loi morale, s'éloigna ainsi tout à la fois de la théorie d'Anselme et de la confession de foi arminienne [4]. Selon l'habile jurisconsulte, Dieu ne peut être pré-

[1] Voy. aussi *Courcelles*, Relig. christ., lib. V, c. 19, § 15 : Non ergo, ut vulgò putant, satisfecit Christus patiendo omnes pœnas, quas peccatis nostris merueramus. Nam primò istud ad sacrificii rationem non pertinet, sacrificia enim non sunt solutiones debitorum; secundò Christus non est passus mortem æternam, quæ erat pœna peccato debita, nam paucis tantùm horis in cruce pependit et tertiâ die resurrexit. Imo etiamsi mortem æternam pertulisset, non videtur satisfacere potuisse pro omnibus totius mundi peccatis : hæc enim fuisset tantùm una mors, quæ omnibus mortibus, quas singuli pro suis peccatis meruerant, non æquivaluisset.

[2] *Socin*, Prælect. theolog., c. 15-29; De Jesu Christo servatore, Pars I, c. 3; II, c. 8; III, c. 4. — Catech. Racov., qu. 380 et suiv.

[3] *Grotius*, Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, Lugd. Bat., 1617, in-4°.

[4] Confessio fidei seu declaratio pastorum qui in fœder. Belgio Remonstrantes vocantur. etc., c. 8, 11, 18. — Cf. *Limborch*, Theolog. christ., T. III, p. 20 et suivantes.

senté comme un être soumis à des passions; c'est plutôt un prince bon et sage qui dispense de l'application de la loi et permet quelquefois, sans commettre une injustice, uniquement pour le bon exemple, qu'un homme soit puni des fautes d'un autre. Ne voulant pas condamner tout le genre humain, Dieu, dans sa miséricorde, s'est contenté, comme équivalent, de la satisfaction d'un seul, parce qu'autrement il n'aurait pu recevoir aucune satisfaction. Ce système concilie évidemment la justice et la bonté, mais en élevant un nouveau conflit entre la bonté et la sainteté divines. Il fut réfuté avec une rare modération par le socinien J. Crell († 1633), qui n'eut pas de peine à démontrer qu'il est tout aussi peu ecclésiastique que celui de Socin [1]. Néanmoins la théorie de Grotius se répandit de plus en plus dans l'Église protestante, où les Orthodoxes eux-mêmes attachent assez peu d'importance aujourd'hui à la formule anselmienne et s'efforcent en général d'adoucir une doctrine qui ne peut plus se soutenir contre les objections des Rationalistes, en la ramenant aux vagues enseignements des Livres saints [2]. On peut sans exagération affirmer que le dogme de la satisfaction vicaire a perdu à peu près toute la valeur que l'Église protestante lui accordait dans le XVI[e] siècle. A l'exception de Göschel et de Hengstenberg [3], il serait peut-être difficile de citer parmi les théologiens alle-

[1] *J. Crell*, Resp. ad H. Grotium de satisfactione, dans le T. V de la Biblioth. Fratr. Polonorum.

[2] *Michaëlis*, Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung, Gött., 1779, in-8°. — *Morus*, Epitome theol. christ., Lips., 1789, in-8°. — *Ernesti*, Institutio interpretis N. T., Lips., 1761, in-8°. — *Storr*, Ueber den Zweck des Todes Jesu, Tüb., 1789, in-8° — *Seiler*, Ueber den Versöhnungstod Christi, Erl., 1778-82, 2 vol. in-8°. — *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 107. — *Bretschneider*, Handbuch der Dogmatik, Leips., 1814-1818, 2 vol. in-8°. — *Knapp*, Vorles. über die christl. Glaubenslehre, Halle, 1827, 2 vol in-8°.

[3] *Göschel*, Zerstreute Blätter, Berlin, 1832, in-8°. — Hengstenberg, Evangelische Kirchenzeitung, an. 1834, p. 14.

mands un dogmatiste qui eût le courage de défendre l'ancienne théorie ecclésiastique telle qu'elle a été formulée par Luther et ses disciples, et qui consentît à soutenir avec eux que Jésus-Christ a été soumis en notre lieu et place à la malédiction divine et à des douleurs équivalentes aux peines de l'enfer [1].

Nous ne parlons point ici de la petite secte des Frères Moraves, quoique, pour eux, le dogme de la satisfaction soit le point capital de la religion chrétienne, parce qu'ils l'envisagent à un point de vue si matériel qu'ils se rapprochent des Mystiques beaucoup plus que d'Anselme et des anciens dogmatistes luthériens [2]. A cet égard, les Piétistes sont leurs émules; pour eux aussi, toute la religion se concentre dans le sentiment de notre corruption naturelle et de notre rédemption par la passion et la mort sanglante du Sauveur. Dippel, au contraire, et Swedenborg rejetèrent la théorie de la satisfaction, et prétendirent que la vie intérieure du Christ a plus fait pour notre rédemption que ses souffrances et sa mort [3]. Les Quakers n'acceptent pas non plus la théorie d'Anselme; mais ils distinguent entre une rédemption extérieure, accomplie histori-

[1] *Luther*, Werke, T. VIII, p. 2170 : Gott der Vater hat ihm aus Liebe, die er zum menschlichen Geschlecht gehabt, die Sünde der Welt aufgelegt. Weil ihm aber die Sünde aufgelegt ist, kommt das Gesetz und sagt : Wer ein Sünder ist, soll sterben. Darum, Christe, weil du willst Bürge sein, und für alle Sünder die Strafe leiden, so musst du auch die Sünde und den Fluch tragen. — *Gerhard*, Loci theolog., édit. Cotta, T. XVII, pars II, c. 54 : Quomodo a maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset ? — *Hollaz*, Ouv. cité, p. 771 : Sustinuit Christus infernales pœnas, quà substantiam, non quà accidentia. Sustinuit dolores intensivè gravissimos, doloribus æternis damnatorum æquipollentes, non in ποῦ damnatorum, sed in monte Oliveti et in ligno crucis.

[2] *Spangenberg*, Idea fidei Fratrum, Barby, 1779, in-8°, p. 135-166.

[3] *Walch*, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, Ienæ, 1733, 3 vol. in-8°, T. II, p. 718. — *Swedenborg*, Göttliche Offenbarung, Tüb., 1823-33, 7 vol. in-8°., T. I, p. 36.

quement par le Christ, laquelle rend l'homme capable de recevoir la lumière intérieure et d'entrer en communion avec Dieu, et une rédemption intérieure, qui consiste en ce que le Christ fait luire dans l'âme humaine une lumière qu'il suffit de suivre pour être sauvée [1].

En résumé, les Illuminés et les Mystiques relèvent surtout le point de vue moral, et c'est aussi à celui-là que les théologiens de nos jours s'attachent de préférence. Parmi les Supranaturalistes, les uns acceptent, nous l'avons déjà dit, la théorie de Grotius, les autres considèrent le dogme de la satisfaction sous le même aspect que les écrivains sacrés [2] et les premiers Pères de l'Église, c'est-à-dire qu'ils voient dans la mort de Jésus non pas une rançon payée pour nos péchés, mais un gage éclatant de l'amour de Dieu pour nous. Quelques-uns même d'entre eux ont attaqué la doctrine ecclésiastique avec une vivacité voisine de la violence en lui reprochant l'antagonisme qu'elle établit entre la justice et la miséricorde de Dieu ; ou bien ils ont essayé d'en donner des explications qui la dénaturent et aboutissent nécessairement soit à une négation dualistique de Dieu, soit au patripassianisme [3]. On ne s'attend pas sans doute à trouver dans un Manuel l'exposition détaillée d'opinions individuelles toutes plus arbitraires les unes que les autres. Nous nous bornerons à citer encore celle du zélé orthodoxe Menken, qui prétend que c'est uniquement par amour pour son Fils, que Dieu l'a livré à la mort, le soumettant ainsi non pas à un châtiment, mais à

[1] *Barclay*, Apolog., thes. V-VII.

[2] *Stäudlin*, De mortis Jesu consilio et gravitate, Gott., 1794, in-4°. — *Tholuck*, Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, 6e édit., Hamb., 1838, in-8°. — *Storr*, Doctrina christ., § 86 et suiv.

[3] *Sartorius*, Geschichtl. über die Versöhnungs-und Genugthuungslehre, dans l'Evangel. Kirchenzeitung, an. 1834, nos 1, 66.—*Göschel*, Zerstreute Blätter, Berlin, 1832.

une épreuve nécessaire pour Jésus lui-même, qui devait sauver l'honneur de la nature humaine [1], idée fort étrange, mais qui ne l'est pas plus que celle de Klaiber, par exemple, qui ne voit dans la mort de Jésus, du côté de Dieu, qu'une preuve de son saint amour, et de la part du Christ, que le dépouillement de ce qu'il y avait d'imparfait et la mise en lumière de ce qu'il y avait d'idéal en lui comme représentant de l'humanité [2].

Mais c'est surtout par les attaques du rationalisme que la doctrine de la satisfaction vicaire et celle du péché originel, ces deux pivots de la vieille théologie protestante, ont été ruinées jusqu'aux fondements. Entre autres objections soulevées contre ce dogme par les Rationalistes, ils firent valoir avec force celle-ci, qu'il est indigne de la sainteté de l'Être suprême et dangereux pour la morale de représenter Dieu comme enflammé d'un courroux qui ne puisse s'éteindre que dans le sang de son propre fils [3]. Refusant donc de prendre à la lettre les passages de l'Écriture où il est parlé de la mort expiatoire du Christ, et ne voulant y voir que des accommodations des apôtres aux idées et aux besoins de leurs contemporains, ils s'attachent exclusivement à relever l'importance éthique de ce grand drame et considèrent le martyre de Jésus comme le type du dévouement au devoir, ou comme l'idée personnifiée de la renaissance morale de l'homme [4], qui, par

[1] *Menken*, Die Versöhnungslehre, Bonn, 1837, in-12.

[2] *Klaiber*, Die neutestamentl. Lehre von der Sünde und Erlösung, Stuttg., 1836, in-8°, p. 87, 281 et suiv.

[3] *Löffler*, Ueber die kirchlich. Genugthuungslehre, Züll., 1796, in-8°. — *Gabler*, Ueber die Nothwendigk. des Todes Jesu, dans le Neueste theol. Journal, T. IX, n° 13. — *Schneemann*, Die Versöhnungslehre der evangel. Kirche, histor. und kritisch. beleuchtet, Sondersh., 1844, in-8°. — *C.-L. Nitzsch*, De mortis a J.-Ch. oppetitæ necessitate, Vitt., 1810, in-4°.

[4] *Flatt*, Philosophisch-exegetische Untersuchung über die Lehre von der Ver-

les souffrances inséparables de toute régénération, expie ses anciens péchés. Et ce n'est qu'en tant qu'on tient cette régénération pour le fruit de la foi pratique au Fils de Dieu comme idéal personnifié de la sainteté, que l'on peut dire par métonymie que le Christ a satisfait pour nous à la justice divine, parce que jamais une expiation extérieure ne tiendra lieu de la régénération du cœur. Telle était notamment l'opinion de Kant, qui fait remarquer, en outre, que la raison ne peut considérer le péché ou le mal comme une obligation transmissible; que c'est une dette toute personnelle qui ne peut être payée pour nous par un autre [1].

Il est sans doute difficile de reconnaître dans les allégories des Rationalistes de l'école de Kant le dogme de l'Église primitive, et il faut avouer qu'il n'est pas facile non plus d'en retrouver les traces soit dans la théorie esthétique et symbolique de De Wette, qui conçoit la mort de Jésus comme un symbole historique de la résignation et de la conciliation de toutes les contradictions du sentiment religieux [2], soit dans le système mystique de Schleiermacher, pour qui la rédemption et la réconciliation avec Dieu, fruits de l'incarnation plutôt que de la mort du Christ, consistent dans la communauté de vie avec le Sauveur. C'est de l'incarnation, en effet, que date l'aurore de la religion. La mort du Sauveur signifie seulement que pour entrer en communion de vie avec nous, il a dû, bien qu'exempt de péché, entrer en communauté du mal causé par les péchés des hommes. C'est par la communauté

söhnung der Menschen mit Gott, Gött et Stutt., 1797-98, 2 vol. in-8°, T. I, p. 402 et suiv.

[1] *Kant*, Religion innerhalb, etc., p. 91 et suiv., 260 et suiv. — Cf. *Krug*, Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre, Züll., 1802, in-8°.

[2] *De Wette*, Dogmatik, § 73.

de vie avec lui que sa justice ou son obéissance jusqu'à la mort devient nôtre, et que nous nous sentons réconciliés avec Dieu, qui cesse dès lors de nous voir tels que nous sommes en nous-mêmes pour nous voir tels que nous sommes en lui [1]. Est-il nécessaire d'ajouter que pour les théologiens de l'école de Schelling ou d'Hegel, la mort du Christ n'est pas autre chose que le symbole du retour éternel du fini dans l'infini, du relatif dans l'absolu [2] ?

[1] *Schleiermacher*, Christl. Glaube, T. II, § 100-105. — Cf. *Schöberlin*, Grundlehren des Heils, Stuttg., 1848, in-8°, p. 76.

[2] *Schelling*, Methode des akadem. Studiums, p. 184.— *Hegel*, Philosophie der Religion, T. II, p. 253 : Gott selbst ist todt, heisst es in einem lutherischen Liede, dies Bewusstsein drückt dies aus, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; dass das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht ausser Gott ist, die Einheit mit Gott nicht hindert; — p. 254 : Die Explication der Versöhnung ist, dass Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, dass Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu sein, dass das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern dass dieses Anderssein, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, ein Moment an ihm selbst ist, aber ein verschwindendes. Andere Formen, zum Beispiel, vom Opfertod, reduciren sich von selbst auf das, was gesagt worden. Opfer heisst : Die Natürlichkeit, das Anderssein aufheben. Es heisst : Christus ist für Alle gestorben, das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Es heisst ebenso : In ihm sind Alle gestorben. In der Natur Gottes ist diess selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen. Gott kann nicht befriedigt werden durch etwas Anderes; nur durch sich selbst. Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, dass Gott in ihm, im Endlichen bei sich selbst ist und diess Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt ewig sich mit sich selbst. Diess Zurückkommen ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist.

§ 15.

Justification. — Sanctification.

Bèze, De la justification par l'imputation gratuite de la justice de Christ appréhendée par la seule foi, Gen., 1592, in-8°. — *Gomar*, De hominis coram Deo per Christum justificatione, Lugd. Bat., 1608, in-4°. — *Nösselt*, Vindiciæ loci class. de justificatione, Rom. III, 21 seq., Halæ, 1765, in-4°. — *Heubner*, Hist, antiquior dogmatis de modo salutis tenendæ et justificationis a Deo impetrandæ instrumentis, Vitt., 1805, 2 part., in-4°. — *Geisse*, Die Rechtfertigung durch den Glauben, Marb., 1833, in-8°. — *Wörter*, Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolisch. Zeiten bis auf Augustin, Freib., 1856, in-8°.

Avec les idées vagues que les anciens Pères de l'Église se faisaient de l'œuvre de la rédemption, on ne doit pas s'attendre à ce qu'ils aient eu de la justification une notion aussi claire, aussi nette, aussi précise que les théologiens de nos jours. Il est même assez difficile de se rendre un compte bien exact de leurs opinions sur ce sujet, et ce qui double la difficulté, c'est qu'ils emploient les mots de foi et de grâce dans des acceptions très-différentes. Pour eux, en effet, la grâce désigne tantôt les forces naturelles que l'homme tient de la bonté du Créateur, tantôt le christianisme et ses préceptes, quelquefois le baptême et ses effets, ou bien l'action du Saint-Esprit sur l'âme, tantôt enfin la rémission des péchés et la vie éternelle. Quant à la notion de la foi, si on la trouve encore prise dans le sens de saint Paul, c'est-à-dire dans celui d'une foi mystique consistant à s'approprier la religion chrétienne non-seulement par l'intelligence, mais par le cœur et la volonté, et se manifestant par les dispositions morales et religieuses du fidèle, par une soumission entière au Christ accompagnée d'une pleine confiance en ses mérites,

il faut convenir que c'est chez le petit nombre des docteurs de l'Église, surtout à partir du IIᵉ siècle. Pour Paul, la foi était un acte de l'intelligence et un acte du sentiment, elle marquait de sa profonde empreinte toute la vie intérieure du chrétien; pour les Pères, elle se circonscrit de plus en plus dans la sphère intellectuelle, l'élément mystique et l'élément théorique se séparent toujours davantage, le côté pratique est de plus en plus négligé, et ils en viennent enfin, principalement en Occident, à ne plus entendre par ce mot que la croyance aux enseignements de l'Église ou la foi catholique, sans laquelle, selon eux, il est impossible d'arriver au salut [1].

Nous disons que, dès le IIᵉ siècle, les Pères de l'Église cessè-

[1] *Théophile*, Ad Autol,, lib. I, c. 14 : 'Απόδειξιν οὖν λαϐὼν τῶν γενομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ· ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν Θεῷ, ᾧ εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ νῦν ἀπιστήσας, πεισθῇς ἀνιώμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίαις. — *Augustin*, Contra duas epist. Pelagianorum, lib. III, c. 5 : Catholica fides justos ab injustis, non operum, sed ipsâ fidei lege discernit, quia justus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidiis, sine furto, sine falso testimonio, sine appetitu rei ullius alienæ, parentibus honorem debitum reddens, castus, eleemosynarum largissimus, injuriarum patientissimus, qui non solùm non auferet aliena, sed nec sua reposcat ablata, vel etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes, nihil suum propriumque possideat; cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hâc vitâ damnandus abscedat. — Cf. *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. I, c. 6; Stromat., lib. I, c. 7. — *Origène*, Contra Cels., lib. I, c. 9. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. V, c. 10. — *Basile*, De fide, c. 1, 5. — *Théodoret*, Græc. affect. curatio, sermo I : Πίστις ἐστὶν ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἀφανοῦς πράγματος θεωρία, κατάληψις τῶν ἀοράτων τῇ φύσει σύμμετρος. — *Jean Damascène*, De fide orthod., lib IV, c. 10 : Πίστις διπλῆ ἐστιν. Ἔστι γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς· ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος· αὕτη τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὁ γὰρ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πιστεύων, ἄπιστός ἐστιν. Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, ἡ ἀδίστακτος ἐλπὶς τῶν τε ὑπὸ θεοῦ ἡμῖν ἐπηγγελμένων καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῖν ἐπιτυχίας. Ἡ μὲν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶ, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.

rent de prendre le mot de foi dans la profonde acception de saint Paul pour ne plus y attacher d'autre sens que celui de l'acceptation des doctrines du christianisme telles qu'elles étaient enseignées par l'Église catholique. Ils conservèrent, il est vrai, la formule paulinienne : La foi seule justifie ; mais cette foi n'était plus la πίστις de Paul, c'était tout simplement la foi historique. Il suffisait donc, dans leur opinion, pour être sauvé, d'acquiescer aux vérités proclamées par l'Église. L'orthodoxie occupait le premier plan ; la moralité se trouvait rejetée au second.

Tel n'avait point été l'enseignement des disciples immédiats des apôtres, ni des premiers successeurs des Pères apostoliques, qui plaçent presque toujours à côté de la foi la nécessité du baptême, d'une repentance sérieuse et des bonnes œuvres comme conditions de la rémission des péchés [1]. Mais Clément d'Alexandrie faisait déjà dépendre de la conversion au christianisme et du baptême la rémission de tous les péchés antérieurs à l'entrée du néophyte dans l'Église [2], tandis que les péchés commis après cet acte solennel devaient être rachetés en partie par des pénitences, en partie par de bonnes œuvres [3], et c'est dans ce sens que Tertullien parle

[1] *Barnabas*, Epist., c. 4, 6. — *Clément de Rome*, Epist ad Corinth., c. 32, 50. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 14, 44, 95. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 6, § 5 ; c. 13. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 14.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 24 : Τὰ μὲν γὰρ προενεργεθέντα, ἀφείθη· τὰ δὲ ἐπιγινόμενα, ἐκκαθαίρεται. — *Origène*, In Levit., homil. II, c. 4 : Audi, quantæ sint remissiones peccatorum in Evangeliis. Est ista prima, quâ baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quæ pro eleemosynâ datur. Quarta nobis fit per hoc, quòd et nos remittimus peccata fratribus nostris. Quinta est cùm converterit quis peccatorem ab errore viæ suæ. Sexta fit per abundantiam charitatis. Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per pœnitentiam, cùm lavat peccator in lacrymis stratum suum et cùm non erubescit sacerdoti indicare peccatum suum et quærere medicinam.

[3] *Cyprien*, De opere et eleemosynâ. — *Ambroise*, De lapsu virginis conseer., c. 8.

déjà de satisfaction[1]. En séparant ainsi la foi des œuvres, cette théorie introduisait une distinction tout à fait étrangère à la conception de saint Paul, pour qui les œuvres sont la conséquence naturelle de la foi ; aussi eut-elle quelque peine à s'établir, principalement dans l'Église grecque où l'on resta en général plus fidèle à la notion évangélique d'une foi vivante, pratique, d'une foi vraiment religieuse [2], et où, de nos jours encore, on se garde bien de séparer les œuvres [3] de la foi.

Ce ne fut toutefois que pendant la controverse pélagienne, que la question de la justification par la foi se posa dans toute son importance. La foi seule nous justifie-t-elle devant Dieu? Est-elle un pur don de la grâce, ou bien l'homme peut-il acquérir par ses propres efforts la justice qui le rend agréable à Dieu, peut-il mériter par la repentance et une conduite vertueuse la grâce de Dieu et la vie éternelle? Tel était le double problème à résoudre.

D'accord avec la plupart des Pères grecs et plusieurs Pères latins[4], les Pélagiens soutenaient que l'homme, par ses pro-

— *Augustin*, Sermo CCCLI, c. 5, § 12 : Non sufficit mores in melius mutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quæ facta sunt, satisfiat Deo per pœnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.

[1] *Tertullien*, De pœuit., lib. V, c. 7; De patient., c. 13; De pudicit., c. 9.

[2] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 2 : Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δυό τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν ευπρόσδεκτα τῷ θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτιυν ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ θεός. — *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. II, c. 13 : Vides ubique fidem cum operibus jungi, et opera sociari cum fide. — *Basile*, Homil. de humilitate, c. 3. — *Théodoret*, In Epist. ad Tit., c. 2-3 ; In Esaïam, c. 56, 58. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Ephes. cap. I, homil. I.

[3] Confess. orthod., P. I, qu. 1-2.

[4] *Justin*, Apol. I, c. 10, 46. — *Tertullien*, De velandis virgin., c. 10; De patientià, c. 1 ; Ad uxor., lib. I, c. 8 : Quædam sunt divinæ liberalitatis, quædam nostræ operationis. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 13; VII, c. 7; Quis div. salv., c. 21 : Βουλομέναις μὲν γὰρ ὁ Θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ.

pres forces, est en état de faire les premiers pas dans la route du bien et peut se rendre ainsi digne de la grâce ; aussi attribuaient-ils des œuvres de justice aux anciens sages du paganisme comme aux hommes pieux de l'Ancienne Alliance, et ils les tenaient pour justes et acceptés de Dieu. Ils soutenaient, en outre, que la grâce, ou la rémission des péchés et la vie éternelle, s'accorde à l'homme selon ses mérites, en d'autres termes, selon sa dignité morale, c'est-à-dire qu'ils regardaient la justice de l'homme comme la condition de la grâce de Dieu [1]. Cette théorie fut combattue avec une véhémence croissante par Augustin, qui prétendit que l'homme n'est justifié que par la foi en Jésus-Christ; qu'il ne peut en quoi que ce soit contribuer à sa justification; qu'il ne l'obtient que par la foi, qui est un don gratuit de Dieu et qui seule donne aux œuvres humaines le caractère de bonnes œuvres. A l'instar des apologistes Tertullien, Arnobe, Minucius Félix, Lactance et d'autres Pères latins que leur ignorance de la langue grecque et leur aversion pour la philosophie mettaient hors d'état de remarquer les analogies qui existent entre la morale de Socrate ou de Platon et celle de Jésus et de ses apôtres [3], Augustin refusait aux plus belles actions des Païens toute valeur devant Dieu ; leurs plus sublimes vertus

— *Origène*, De princip., lib. III, c. 1. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 3; IV, c. 2; V, c. 9, 11; XIV, c. 19. — *Hilaire*, Tract. in ps. CXVIII, lit. 14, § 20; 16, § 10. — *Cyprien*, Epistol. I. — *Grégoire de Nysse*, In verba : Faciamus hominem, orat. I, in Opp., T. I, p. 150. — *Chrysostôme*, In Gen. hom. XXII, c. 1; XXIII, c. 2; In Epist. ad Rom., homil. XVI, c. 8 et suiv.; In Epist. ad Heb., homil. XII, c. 2, 3. — *Optat de Milève*, De schism. Donatist., lib. II, c. 20. — *Ambroise*, Epist. lib. IX, epist. 76.

[1] *Pélage*, Epist. ad Demetr., c. 3 : Quàm multos enim legimus et vidimus castos, patientes, modestos, liberales et amatores justitiæ non minùs quàm scientiæ. Unde illis bona, nisi de naturæ bono?

[2] *Tertullien*, Apolog., c. 46. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 60. — *Minucius Felix*, Octav., c. 38 — *Lactance*, Instit. div., lib. VI, c. 5, 9.

n'étaient à ses yeux que des vices brillants, fruits de la vanité et de l'orgueil; cependant il consentait à admettre chez les patriarches de l'Ancien Testament une foi latente au Christ, suffisante, selon lui, pour leur justification [1].

Il semble donc que, pour Augustin, ce soit la foi historique au Christ qui justifie, et c'est en effet dans le sens d'un acquiescement aux doctrines énoncées dans le symbole des Apôtres qu'il prend ordinairement ce mot [2]. Dans un ou deux cas seulement, il en donne une définition plus restreinte et plus précise [3], en lui attribuant la signification de confiance aux promesses de Dieu, ou en la confondant avec l'amour, *dilectio*. C'est surtout par l'idée qu'il se faisait de la justification qu'il s'écarte des opinions de l'Église primitive. Dans sa théorie, ce n'est plus la mort du Christ qui nous justifie, mais c'est la foi, don surnaturel de Dieu [4]. Augustin réduisait donc déjà à peu de chose le mérite du Sauveur, et les docteurs du moyen âge le resserrèrent encore dans des bornes plus étroites, en faisant prévaloir l'opinion, ancienne d'ailleurs nous l'avons vu, que la foi est insuffisante pour laver les péchés commis après le baptême, et en relevant démesurément l'importance des œuvres pies et le mérite des pénitences, soit ecclésiastiques, soit volontaires, que l'antiquité chrétienne avait considérées, il est vrai, comme propres à mériter au pécheur le pardon de certaines fautes [5], mais uni-

[1] *Augustin*, Contra Julian., lib. IV, c. 3; De civit. Dei, lib. XIX, c. 25; Contra duas epist. Pelagian., lib. III, c. 4; De peccato originali, c. 26; Epistol. CXC, c. 2.
[2] *Augustin*, De Trinitate, lib. XIII, c. 2; Enchiridion, c. 8.
[3] *Augustin*, De spiritu et litterâ, c. 32; De catechiz. rudibus, c. 24; De gratiâ Christi, c. 27.
[4] *Augustin*, Epist. CXL, c. 21-22 : Deus est qui operatur in eis et velle et operari pro bonâ voluntate. Hæc est justitia Dei, hoc est quod Deus donat homini, cùm justificat impium.
[5] *Hermas*, Pastor, simil. III, c. 1, 7. — *Tertullien*, De pœnitentiâ, c. 4, 9. —

quement parce qu'on regardait en général ces œuvres extérieures, comme le signe certain d'une contrition sincère et d'un amendement du cœur.

Il faut reconnaître pourtant que tous les Pères n'avaient pas des idées aussi saines sur la valeur des bonnes œuvres. On trouve chez quelques-uns d'entre eux, notamment chez Hermas, Cyprien, Origène, Ambroise, des traces de l'opinion, répandue plus tard par les moines, que l'homme peut faire des œuvres surérogatoires, c'est-à-dire plus que Dieu n'exige proprement de lui[1]. Le clergé trouvait trop d'avantages dans cette doctrine pour ne pas la prôner et la propager de tout son pouvoir[2]; mais, avec le temps, elle donna lieu à de si graves abus que la Réforme protesta énergiquement contre elle, en l'accusant de renverser à la fois la morale et la religion[3].

Les Scolastiques avaient enseigné que la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais aussi dans l'infusion de la grâce ou, en d'autres termes, dans

Cyprien, De lapsis, dans ses Opera, p. 173 ; De unitate eccles., ibid., p. 185. — *Origène*, In Lev., hom. II, c. 4. — *Lactance*, Instit. div., lib. VI, c. 24. — *Augustin*, Enchiridion, c. 70 ; De civitate Dei, lib. XXI, c. 27 ; Epist. CLIII, c. 3. — *Basile*, De jejunio, hom. I, c. 1, 10. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXIX, c. 19. — *Chrysostòme*, De pœnitentià, sermo I, c. 8.

[1] *Hermas*, Pastor, sim. III, c 5, § 3 : Si præter ea, quæ mandavit Dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quàm eras futurus. — *Cyprien*, De habitu virgin., dans ses Opera, p. 168. — *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. III, c. 3 : Donec quis hoc facit tantùm quod debet, id est ea quæ præcepta sunt, inutilis servus est. Si autem addas aliquid præceptis, tunc dicetur ad te : Euge serve bone et fidelis ! Quid autem sit, quod addatur præceptis et supra debitum fiat, Apostolus dicit : De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do, etc. Hoc opus super præceptum est. — *Ambroise*, De viduis.

[2] *Césaire d'Arles*, Homil. XVIII, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 838. — *Salvien*, Adv. avaritiam, lib., I, c. 4 ; III, c. 12.

[3] Conf. August., art. 20. — Helv. I, art. 16. — Gallic., art. 22. — Belgic. art. 24.

un changement surnaturel de toutes les dispositions morales de l'homme, qui d'injuste devient juste et acquiert avec la justice la volonté et le pouvoir d'accomplir des œuvres agréables à Dieu [1]. C'est même sur cette révolution morale, instantanée, immédiate, qui ne s'opère pas toutefois sans le concours de la volonté humaine [2], que repose la rémission des péchés. Dans leur système donc, comme dans celui d'Augustin, la foi, qu'ils prenaient d'ailleurs dans le même sens que l'évêque d'Hippone, ne joue plus qu'un rôle secondaire [3]; le concours des œuvres est nécessaire. La théorie scolastique fut sanctionnée par le concile de Trente [4]; mais elle fut vivement combattue par les théologiens protestants, qui, comme saint Paul, proclamèrent hautement la justification par la foi seule sans les œuvres, et opposèrent à la définition catholique de la foi [5] une autre définition selon laquelle la foi ne consiste pas seulement dans la foi historique, mais dans la profonde conviction de notre culpabilité et dans la ferme confiance que le Christ seul, par sa mort expiatoire, nous a mérité la grâce de Dieu, la rémission de nos péchés et la vie éternelle [6].

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. II, qu. 100, art. 12 : Justitia sicut et aliæ virtutes potest accipi et acquisita et infusa : acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam, et hæc est vera justitia, secundùm quam aliquis dicitur justus apud Deum; — qu. 113, art. 2 : Non potest intelligi remissio culpæ, si non adest infusio gratiæ.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 55, art. 4; P. II, qu. 113, art. 7.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. II, qu. 113, art. 6 : Quatuor requiruntur ad justificationem impii : gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, motus liberi arbitrii in peccatum et remissio culpæ.

[4] Concil. Trident., sess. VI, c. 7 : Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus.

[5] Catech. Trident., præf., c. XXVII : De eâ fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quæ tradita sunt divinitus.

[6] Conf. August., art. 4 : Docent quòd homines non possint justificari coram Deo

Malheureusement les Protestants ne restèrent pas longtemps fidèles à cette conception tout éthique; ils la remplacèrent bientôt par celle d'une justice dogmatique, propre seulement à enfler d'orgueil ceux qui s'imaginent la posséder. Ce revirement s'opéra au milieu des controverses soulevées dans le sein du protestantisme lui-même par le dogme de la justification.

La Confession d'Augsbourg avait présenté la justification comme un acte de la justice divine qui absout gratuitement le pécheur et le déclare innocent, en lui imputant la justice du Christ, pourvu qu'il se l'approprie par la foi. André Osiander (✝ 1552) rejeta cette doctrine et prétendit que la justification ne repose pas sur l'imputation purement extérieure des mérites du Christ, qui n'est fait notre justice que par son union essentielle avec le croyant, c'est-à-dire par une union mystique et surnaturelle de la nature humaine du Christ avec l'âme humaine, laquelle devient ainsi sainte, juste et agréable à Dieu [1]. Cette opinion paraîtra sans doute un peu moins étrange, lorsque nous aurons dit qu'Osiander divinisait l'homme Jésus. La Formule de Concorde condamna cette opinion en affirmant de nouveau que la justification est un acte purement extérieur, *actus forensis*, et que notre justice vient de Dieu, qui nous pardonne nos péchés par sa grâce sans

propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cùm credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui suâ morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitiâ coram ipso. — Apol. Conf. August., p. 68 : Adversarii fingunt fidem esse notitiam historiæ ideoque docent eam cum peccato mortali posse existere. Sed illa fides, quæ justificat, non est tantùm notitia historiæ, sed est assentiri promissioni Dei, velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum. Hæc fides non affert ad Deum fiduciam propriorum meritorum, sed tantùm fiduciam promissæ misericordiæ in Christo. Ita fides gratis accipit remissionem peccatorum, quia opponit propitiatorem Christum iræ Dei.

[1] *Osiander*, Disp. de justificatione, Regiom., 1550, in-4°. — Cf. *Baur*, Disquis.

aucun mérite de notre part [1]. Par là même, elle condamna ceux qui croyaient, comme les auteurs de l'Intérim, que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Mais tout en rejetant cette proposition, elle n'admit pourtant pas le sentiment de Nic. Amsdorf († 1565), qui prétendait que les bonnes œuvres — dans le sens catholique, bien entendu, — loin d'être utiles, sont nuisibles au salut [2], et elle établit, comme article de foi, que l'homme pécheur n'est justifié que par la foi en Christ, qui est un pur don de Dieu, et que les bonnes œuvres découlent nécessairement de la foi, sans être nécessaires au salut et encore moins méritoires.

Sur ce point de doctrine, les confessions de foi des Luthériens sont en accord parfait avec celles des Réformés [3]; les unes comme les autres proclament le principe paulinien que la foi seule justifie, que les œuvres ne sont d'aucune utilité. L'Église catholique, au contraire, est restée attachée aux opinions des Scolastiques, sanctionnées par le concile de Trente. Rejetant la distinction établie par la dogmatique luthérienne entre la connaissance, l'assentiment et la confiance, qui constituent, selon les Protestants, les trois éléments de la foi [4], elle enseigne que cette vertu théologale consiste simple-

in Osiandri de justificatione doctrinam ex recent. potissimùm theolog. illustrandam, Tüb., 1831, in-4°.

[1] Formul. Concord., p. 683 et suiv.

[2] *Amsdorf*, Dass die Propositio, Gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, eine rechte sei, dans *Baumgarten*, Geschichte der Religionsparteien, Halle, 1766, in 4°, p. 1172-78. — Formul. Concordiæ, p. 708 : Quod ad propositionem illam attinet : bona opera ad salutem esse perniciosa : si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam aut fiduciam salutis in ea reponere, gratiam Dei iis promereri vellet, respondemus, non quidem nos, sed D. Paulus (Phil. III, 7 seq.) quòd tali homini opera sua non tantùm sint inutilia, verùm etiam perniciosa sint. Inde tamen haudquaquam sequitur, quòd simpliciter et nudè asserere liceat : bona opera credentibus perniciosa. Propositio ita nudè usurpata falsa est et offendiculi plena, quâ disciplina et morum honestas labefactantur.

[3] Conf. Helv. I, c. 16. — Gallic. c. 22. — Belgic., c. 24.

[4] *Hollaz*, Ouv. cité, p. 1166 : Fides est in intellectu ratione notitiæ et assensûs,

ment dans la croyance générale à la révélation divine [1]. Il n'est pas nécessaire que cette croyance soit accompagnée de science, qu'elle soit une foi explicite ou développée, la foi implicite suffit, c'est-à-dire un simple et humble assentiment à ce que l'Église enseigne [2] ; mais, dans l'un et l'autre cas, il faut que la foi soit formée ou achevée, c'est-à-dire qu'elle se manifeste par la charité — forme ou principe vivifiant de la foi, — parce que la foi informe, que le vicieux même peut avoir, ne saurait justifier, n'étant pas accompagnée de bonnes œuvres [3]. La foi n'est, au reste, que le commencement, la base, la racine de la justification, qui ne consiste pas seulement dans la rémis-

in voluntate ratione fiduciæ. — *Quenstedt*, Ouv. cité, P. IV, p. 283 : Præcipua fidei justificantis pars est fiducia, in quâ forma ejus consistit. Licet enim fiducia notitiam et assensum præsupponat, tamen non ut notitia, nec ut assensus justificat, sed ut fiducia.

[1] *Bellarmin*, De justificat., lib. I, c. 4 : Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique in ipso actu intellectûs.

[2] Concil. Trid , sess. VI, can. 6 et suiv. — *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 23. — *Thomas d'Aquin*, Summa, Prima Secundæ, qu. 2, art. 5 : Quantùm ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere. Quantùm ad alia non tenetur explicitè credere, sed solùm implicitè, vel in præparatione animi, in quantùm paratus est credere quidquid divina Scriptura continet ; — art. 6 : Revelatio divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores : ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicitè credere ; — art. 7 : Post tempus gratiæ revelatæ tam majores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantùm ad ea, quæ communiter in Ecclesiâ solemnizantur. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliquid majus vel minus explicitè credere secundùm quod convenit statui vel officio uniuscujusque.

[3] *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 23 : Fides, quâ creditur, si cum charitate sit, virtus est, quia charitas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum, quæ omnes informat, sine quâ nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, quâ non visa creduntur. Fides cum dilectione christiani est : alia dæmonis est. — *Thomas d'Aquin*, loc. cit., qu. 4, art. 4 : Distinctio fidei formatæ et informatæ est secùndum id quod pertinet ad voluntatem, id est secùndum charitatem, non autem secundùm intellectum ; — art. 5 : Ex charitate, quæ format fidem, habet anima, quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum, et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs, non tamen ex parte voluntatis.

sion des péchés, mais aussi dans la sanctification ou la régénération de l'homme intérieur par l'infusion de la justice divine, car la justice du Christ n'est pas seulement imputée extérieurement, elle est, en outre, communiquée intérieurement[1].

Cette infusion de la justice ou de la charité, qui opère un changement essentiel dans l'âme humaine, en lui donnant un penchant prépondérant pour le bien et une horreur prédominante pour le mal, est ce qu'on appelle dans la théologie catholique la première justification ; d'injuste, elle rend instantanément l'homme juste. C'est un pur don de Dieu ; cependant le pécheur peut s'en rendre digne, jusqu'à un certain point, par les bonnes œuvres qu'il fait avant sa conversion, en n'obéissant qu'à sa libre volonté et en suivant les impulsions de sa foi. A proprement parler, il n'a en cela aucun mérite ; cependant comme sa volonté libre participe à ses actes et qu'il fait le bien selon ses forces, il sied à Dieu de lui accorder une récompense. Une fois la justice infusée en lui, l'homme juste peut devenir plus juste, en persévérant dans les bonnes œuvres avec l'assistance divine et en accomplissant les commandements de Dieu et de l'Église[2]. Il

[1] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 113, art. 1 : Justificatio importat transmutationem quandam de statu injustitiæ ad statum justitiæ ; — art. 2 : Non potest intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ ; — art. 4 : In justificatione requiritur actus fidei quantùm ad hoc, quòd homo credat Deum esse justificatorem per mysterium Christi. — Concil. Trident., sess. VI, c. 8 : Cùm Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ consensus tenuit, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine quâ impossibile est placere Deo ; — c. 7 : Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri communicentur, id tamen in hâc impii justificatione fit, dum passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus atque ipsis inhæret. Unde in ipsâ justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfectè cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

[2] Concil. Trident., sess. VI, c. 8 : Gratis justificari dicimur, quia nihil eorum,

acquiert ainsi un mérite non plus de convenance, *de congruo*, mais de dignité, *de condigno*, parce que toute bonne œuvre de l'homme justifié a sa cause première dans la justice du Saint-Esprit qui habite en lui [1].

Les Catholiques ne regardent donc pas le mérite du Christ comme le seul fondement de la justification, et en cela ils s'éloignent entièrement des Protestants. Ils s'en éloignent aussi, surtout des Réformés, en ce qu'ils n'admettent pas que le chrétien puisse avoir la certitude de sa justification ou de son salut, affirmant, avec Thomas d'Aquin, que nul ne peut avoir cette certitude, à moins que l'Esprit-Saint ne la lui révèle miraculeusement [2]. Ils ne croient point non plus à l'ina-

quæ justificationem præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus; — c. 9. Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam cooperetur, et nullâ ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, anathema sit; — c. 10 : Sic justificati, euntes de virtute in virtutem, renovantur, per observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ in ipsâ justitiâ, per Christi gratiam acceptâ, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur.

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, Prima secundæ, qu. 100, art. 12 : Justitia, sicut aliæ virtutes, potest accipi et acquisita et infusa acquisita causatur ex operibus, infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam, et hæc est vera justitia, secundùm quam aliquis dicitur justus apud Deum; — qu. 114, art. 3 : Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundùm quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundùm quod procedit ex gratiâ Spiritùs Sancti. Si consideretur secundùm substantiam operis, et secundùm quod procedit ex libero arbitrio : sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas, propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundùm suam virtutem, Deus recompenset secundùm excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundùm quod procedit ex gratiâ Spiritùs Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno.

[2] *Ibid.*, qu. 112, art. 5. Tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem. Hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam, revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hâc vitâ in eis incipiat et confidentiùs magnifica opera prosequantur. Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, et hoc certitudinaliter. Sic nullus potest scire se habere gratiam, certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Principium autem gratiæ est ipse Deus qui propter sui excellentiam est nobis ignotus. Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa. Et

missibilité de la justice, enseignée par les Calvinistes rigides, et, sur ce point, ils sont d'accord avec les Luthériens, dont ils s'écartent de nouveau sur la question de savoir s'il peut y avoir progrès et accroissement dans la justification [1], ce que les derniers nient, la justification étant, selon eux, comme selon les Scolastiques [2], un acte instantané.

Tels sont les points essentiels du dogme de la justification sur lesquels l'orthodoxie catholique et l'orthodoxie protestante se combattent. Dans tous les temps, la lutte a été vive, mais elle a été, s'il se peut, encore plus ardente entre les Orthodoxes luthériens ou calvinistes et les dissidents. Les Mystiques, en général, attachent peu de prix à l'acte purement extérieur par lequel Dieu, dans sa miséricorde, consent à justifier le pécheur, à lui pardonner ses péchés et à lui imputer la justice du Christ. Ils s'appliquent plutôt à relever la sanctification ou le côté moral de la justification et la font dépendre de la formation du Christ en nous, c'est-à-dire de l'action intérieure de la grâce qui purifie le cœur de l'homme et le rend ainsi capable de bonnes œuvres, auxquelles on ne doit d'ailleurs attribuer aucun mérite [3]. Adversaires tout

hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantùm scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas.— Concil. Trident., sess. VI, can. 12 : Nemo, quamdiu in hâc mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certò statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. — Cf. *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 2, § 16 : Verè fidelis non est, nisi qui solidâ persuasione Deum sibi propitium esse persuasus, indubitatam salutis expectationem præsumit ; — § 17 : Dum fidem docemus esse debere certam et securam, non certitudinem imaginamur, quæ nullâ tangatur dubitatione, nec securitatem, quæ nullâ sollicitudine impetatur, quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum suâ ipsorum diffidentiâ.

[1] *Reinhard*, Dogmat., § 128.

[2] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 113, art. 7 : Justificatio impii fit a Deo in instanti.

[3] *Barclay*, Apolog., thes. V-VII. — *Schyn*, Historia Christianorum qui Menno-

aussi déclarés de la théorie ecclésiastique, les Sociniens soutiennent que l'homme est justifié par la grâce de Dieu, non-seulement sans aucun mérite de sa part, mais même sans imputation du mérite du Christ. Pour eux, la foi justifiante est tout simplement l'obéissance aux prescriptions de la religion chrétienne, et ils ne lui reconnaissent rien de méritoire. Les bonnes œuvres en découlent donc nécessairement [1]. Avec de pareils principes, il est impossible qu'ils accordent autant d'importance que l'Église luthérienne à la repentance tardive ; aussi soutiennent-ils qu'à moins d'un miracle, l'homme ne saurait se convertir à l'article de la mort [2]. Les Arminiens n'allèrent pas aussi loin. Ils se contentèrent d'en revenir à la théorie de Duns Scot (acceptilatio) et enseignèrent que Dieu impute à justice à l'homme sa foi en Jésus-Christ, quelque imparfaite qu'elle puisse être [3]. Parmi les Rationalistes, les uns, comme Eberhard et Steinbart, rejettent ouvertement le dogme de la justification et de la foi

nitæ appellantur, Amst., 1723, in-8°, p. 172 et suiv., Confess., art. 21. — *Böhme*, Von der Menschwerdung Christi, P. II, c. 7, § 15.— *Weigel*, Postill., part. III, p. 15: Ein trefflicher Irrsal ist bei den falschen Christen, dass sie einen andern lassen das Gesetz thun, leiden, sterben, und sie wollen ohne Busse sich behelfen mit der imputativa. Es hilft doch nichts von aussen, spring hoch oder nieder, vita Christi in dir muss es thun, Christus inhabitans, non ab extra manens. Nun bringet der wahre Glaube, der da ist vita Christi in uns, mit sich das conbaptisari, das compati, concrucifigi, commori, consepeliri und das consurgere. Die unio essentialis muss es thun, dass wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Wo bleibst du nun mit deiner imputativa ? Du wirst vorm Zorne Gottes dich nicht damit bedecken können. Indue Christum, ziehe an den neuen Menschen, alsdann wird dir aus Gnaden imputirt, was Christus für dich gethan hat, sonst bleibest du ewiglich verdammt mit deiner imputativa. — Voyez aussi *Tafel*, Die erste Darstellung und Begründung der Unterscheidungslehren Swedenborgs, Tüb., 1835, in-8°, p. 278 et suiv.

[1] *Socin*, De justificatione in Opp , T. I, p. 601 et suiv.; De Jesu Christo servatore, P. II, c. 8; III, c. 4; IV, c. 11. — Catech. Racov., qu. 419.

[2] Cette manière de voir était aussi celle de *Fauste de Reiz* (Epist. ad Paulinum, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 550.

[3] *Courcelles*, Instit. religion. christ., lib. IV, c. 19. — *Limborch*, Theolog. christ., lib. III, c. 20; VI, c. 4, § 18.

justifiante, en présentant la théorie de l'imputation de la justice du Christ comme une doctrine à la fois indigne de la Divinité et dangereuse pour la moralité de l'homme, en ce qu'elle tend à persuader au pécheur qu'il peut se reposer en toute confiance sur la puissance magique de la mort du Sauveur, et que la vertu n'est pas nécessaire à l'accomplissement de ses destinées [1]. Les autres, sans nier le principe protestant que la foi seule sauve et que les bonnes œuvres en sont le fruit, refusent de voir dans les mots de justification, de rémission des péchés, autre chose que des expressions figurées, empruntées par les apôtres à la théologie rabbinique à l'appui de leur thèse de l'inutilité des sacrifices, et affirment qu'il suffit à l'homme de se pénétrer de l'esprit du Christ, c'est-à-dire de se conformer dans toutes ses pensées et dans toute sa conduite à la sainte volonté de Dieu, pour lui être agréable et pouvoir espérer fermement d'obtenir un jour la félicité céleste en récompense de sa dignité morale [2]. A leur point de vue mystique, les Piétistes attachent aussi, à ce qu'il semble, une médiocre importance à la justification, au-dessus de laquelle ils placent la régénération intérieure, comme le font aussi tous les partisans de ces systèmes où le christianisme consiste dans l'union subjective de l'Esprit de Dieu et de l'esprit de l'homme [3]. Voilà pourquoi Schleiermacher considérait la justification et la sanctification comme les différentes faces de l'accomplissement du même décret divin [4].

[1] *Eberhard*, Ouv. cité. — *Steinbart*, System der reinen Philosophie, 3e édit., Zullich., 1786, in-8°.

[2] *Wegscheider*, Instit. theol. dogmat., § 155. — Cf. *Nösselt*, De fide tanquam fonte bonorum operum veræque virtutis, Halæ, 1768, in-4°. — *W. Schmid*, De nexu inter fidem et virtutem, Ienæ, 1784, in-4°.

[3] *Hossbach*, Spener und seine Zeit, Berlin, 1828, in-8°, T. II, p. 20 et suiv.

[4] *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. I, p. 180 : Das Aufgenommenwerden in die

Bien que défendu avec habileté par Seiler [1], Süsskind [2] et Reinhard [3], la doctrine de la justification par la foi dans le sens calviniste ou luthérien, perdit de plus en plus de terrain, tellement que l'on en vint à accuser la théorie de la rémission des péchés par l'imputation des mérites du Christ, de renverser toutes les notions de la morale et de la justice; mais depuis la réaction qui s'est opérée contre le rationalisme, ce dogme a reconquis une partie de son importance comme principe matériel du protestantisme : une partie, disons-nous, parce que les plus rigides orthodoxes eux-mêmes paraissent avoir renoncé à poser la foi justifiante comme l'unique fondement du salut, et se contentent de lui accorder la priorité sur la charité et ses œuvres, qui n'en sont que les fruits naturels [4].

Lebensgemeinschaft mit Christo ist als verändertes Verhältniss des Menschen zu Gott seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform seine Bekehrung.

[1] *Seiler*, Schriftlehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, Erlang., 1777, in-8°.

[2] *Süsskind*, Ist unter der Sündervergebung, welche das N. T. verspricht, Aufhebung der Strafe zu verstehen ? dans le Magazin de *Flatt*, T. II, art. 3.

[3] *Reinhard*, Predigt. von 1800, T. II, p. 270 et suiv.

[4] *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, § 146-147. — *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 126 : Die Begriffe der Glaubens-und Lebensgerechtigkeit, im System unsrer Kirche freilich nicht verwirrt werden dürfen. Justitia fidei ist nämlich immunitas a peccatorum culpâ et pœnis, ob fiduciam in Christo positam homini concessa. Die justitia vitæ hingegen ist integerrimum hominis, veniam peccatorum adepti, studium emendandi animum ac vitam. Jene geht also vorher, und diese folgt. Jene ist keine wirkliche Veränderung in der Seele, sondern nur ein neues Verhältniss gegen Gott; diese hingegen ist die grösste Veränderung, deren die menschliche Natur fähig ist.

§ 16.

De la prédestination et de la grâce.

J.-J. Hottinger, Fata doctrinæ de prædestinatione et gratiâ Dei salutari, Tigur., 1627, in-4°. — *Maffei*, Storia delle dottrine corse ne'cinque primi secoli in proposito della grazia, del libero arbitrio e della predestinazione, Trento, 1742, in-fol. — *W. Meyer*, Prädestinationslehre nach Paulus, dans les Theolog. Mitarb., an 1838, cah. 3. — *Krummacher*, Exeget. Bemerkungen über die absolut. Prædestination, dans les Studien und Kritik., an. 1842, cah. 2. — *Beck*, Ueber die Prädestination, Ibid., an. 1847, cah. 1.

L'homme peut-il par lui-même faire ce qui est agréable à Dieu? En d'autres termes, l'homme est-il libre de choisir entre le bien et le mal? Les plus anciens Pères de l'Église n'en doutaient nullement. Tous tenaient la liberté morale pour une propriété essentielle de l'âme raisonnable [1], et reconnaissaient que, sans elle, il ne peut y avoir ni religion, ni moralité, ni mérite [2]. Aussi la défendirent-ils avec énergie contre les Gnostiques, les Manichéens et les philosophes païens, partisans du dualisme ou du fatalisme [3], en faisant

[1] *Origène*, De princip., lib. III, c. 1, § 5. — *Jean Damascène*, De fide catholicâ, lib. III, c. 18.

[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 3. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catechet., c. 31.— *Chrysostôme*, De Annâ, serm. I, c. 2. — *Grégoire de Naziance*, Carmen X, v. 120 et suiv.

[3] *Justin*, Apol. I, c. 10, 28, 43; Dial. cum Tryph., c. 102. — *Tatien*, Contra Græc , c. 7. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 27. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 37, § 3-7 : Si non in nobis esset facere hæc, aut non facere, quam causam habebat Apostolus et multò priùs ipse Dominus, consilium dare, quædam quidem facere, a quibusdam verò abstinere?... Et non tantùm in operibus, sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium hominibus servavit Dominus dicens : Secundùm fidem tuam fiat tibi : propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam. — *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. II, c. 4-6; IV, c. 23; V, c. 13; VI, c. 12; Quis dives salv., c. 21. — *Origène*, De princip., præf., c. 5; lib. II, c. 9,

valoir contre eux, entre autres preuves, le sentiment intime que nous avons de notre liberté morale et les invitations à la vertu et à la piété que Dieu adresse à l'homme, invitations qui supposent nécessairement qu'il est libre et qu'il est en son pouvoir de s'élever au-dessus des imperfections de sa nature. Mais qu'à côté de ce principe ils en aient admis un second non moins important ; qu'ils aient cru que nos efforts pour pratiquer la vertu ont besoin d'être fortifiés, soutenus par la grâce de Dieu, c'est un fait non moins incontestable qui s'appuie sur de nombreux témoignages [1]. Il ressort cependant tout aussi évidemment de leurs écrits que dans leur opinion cette assistance se borne à ce que Dieu nous donne les forces nécessaires pour suivre la bonne route, que nous avons d'ailleurs librement choisie [2]. Dans certains passages,

§ 6 ; III, c. 1-2 ; Comm. in Matt., tom. X, c. 11. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 5-6 : Tota libertas arbitrii in utramque partem concessa est homini, ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando et malo sponte vitando, quoniam et aliàs positum hominem sub judicio Dei oportebat justum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet ; — De animâ, c. 21-22. — *Minucius Félix*, Octav., c. 36. — *Némésius*, De natur. homin., c. 39. — *Chrysostôme*, In Gen. homil. XIX, c. 1 ; XX, c. 3 ; XXII, c. 1 ; De nomin. mut. homil. III, c. 6. — *Jérôme*, Adv. Jovin. lib. II, in Opp., T. IV, pars II, p. 195. — *Titus de Bostra*, Adv. Manich., ubi supra. — *Jean Damascène*, Op. cit., lib. II, c. 12 ; III, c. 18. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II., c. 55 et suiv. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 5.

[1] *Tertullien*, Ad uxor., lib. I, c. 8 : Quædam sunt divinæ liberalitatis, quædam nostræ operationis. Quæ a Domino indulgentur, suâ gratiâ gubernantur : quæ ab homine captantur, studio perpetrantur ; — De patient., c. 1 ; Adv. Hermog., c. 5. — *Origène*, De princip., lib. I, c. 3, § 7, 8. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 3. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., hom., XII, c. 9 : Πάντα μὲν ἐπὶ τῷ θεῷ· ἀλλ' οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι. Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῷ θεῷ, φησὶ, τί ἡμᾶς αἰτιᾶται ; Διὰ τοῦτο εἶπον, οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν μὴ βλάπτεσθαι· ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν καὶ ἐπ' αὐτῷ· δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει. — *Augustin*, Expositio quarumdam propositionum ex Epist. ad Rom., c. 60 et 61 : Nostrum est credere et velle ; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem benè operandi per Spiritum Sanctum. — *Basile*, Epist. CLXXIV.

[2] *Hermas*, Pastor, similitud. IX, c. 13-14. — *Origène*, Contra Celsum, lib. VI,

ils font dépendre le salut de la grâce de Dieu, mais il est clair qu'ils regardent le libre arbitre et la grâce comme les deux agents nécessaires de la conversion au christianisme ou de la foi, et par conséquent de la félicité céleste ; d'où il résulte que, pour eux la prédestination divine est fondée sur la prescience, ou, en d'autres termes, que Dieu n'a prédestiné tel individu au salut ou à la damnation, que parce qu'il a prévu qu'il mériterait par ses actions récompense ou châtiment. La prédestination, dans ce système, n'est donc pas la cause nécessaire des actions de l'homme ; mais ce sont les actions de l'homme, connues par la prescience divine, qui sont la cause de sa prédestination [1].

Tel fut, avant la controverse pélagienne, l'enseignement constant de l'Église [2]. On ne trouve pas un seul Père, ni parmi les Grecs, ni parmi les Latins, qui enseigne que l'homme est entièrement passif dans l'œuvre de son salut.

c. 2; VII, c. 23-24. — *Hilaire*, De Trinit., lib. V, c. 21; In ps. CXLII, c. 7. — *Chrysostôme*, In II Epist. ad Thess., hom. IV, c. 2.

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 141 : Εἰ δὲ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ προμηνύει πάντως τινὰς κολασθήσεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτως γενησομένους πονηρούς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι αὐτοὺς ὁ Θεὸς τοιούτους ἐποίησε. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 29, § 2 : Si et nunc quotquot scit non credituros Deus, cùm sit omnium præcognitor, tradidit eos infidelitati eorum, et avertit faciem ab hujus modi, relinquens eos in tenebris, quas ipsi sibi eligerunt.

[2] Aux passages déjà cités, ajoutez : *Hermas*, Pastor, simil. VIII, c 6. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 39, § 4. — *Clément d'Alexandrie*, Pædag.. lib. I, c. 6. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 23. — *Hilaire*, Tract. in ps. LXIV, c. 5 ; LXVII, c. 10.—*Jérôme*, Epist. ad Hedibiam, qu. 10 ; In Malach., cap. I, § 2.— *Origène*, De princip., lib. III, c. 1, § 3. — *Basile*, Hom. in ps. XXXII, c. 4, 8, 10 ; Quòd Deus non est auctor malorum, c. 5. — *Grégoire de Nysse*, Antirrh. adversùs Apollin., c. 29. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., homil. XV, c. 1-2 ; XVI, c. 4 et suiv.; In Matt., hom. XXII, c. 6; In Gen., homil. LIV, c. 1. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXVII, c, 13. — *Théodoret*, In Epist. ad Rom., c. VIII, § 30. — *Ambroise*, De Jacob, c. 1 : Non enim servilimur necessitate, sed voluntate arbitrâ, sive ad virtutem propendemus, sive ad culpam inclinamur. Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit, aut voluntas revocat rationem secuta.

Tous, au contraire, nous le répétons, cherchent la source de la vertu dans la libre volonté de l'homme. C'est en s'appuyant sur le principe de la liberté humaine, qu'ils expliquent comment il peut se faire que l'Être tout-puissant veuille que tous les hommes soient sauvés, et que néanmoins ils ne le soient pas tous. A cet effet, ils reconnaissent en Dieu deux volontés, la volonté antécédente et la volonté conséquente. Par la première, il veut le salut de toutes ses créatures à certaines conditions; par la seconde, il ne l'accorde qu'à ceux qui s'en rendent dignes par l'accomplissement de ces conditions [1].

Ainsi liberté morale complète chez l'homme et assistance sans contrainte aucune de la part de Dieu, telle était la doctrine orthodoxe lorsque la controverse pélagienne s'engagea dans le ve siècle. Pélage et ses disciples ne croyaient pas, nous l'avons vu ailleurs, que l'homme eût perdu ses priviléges moraux par la chute. Ils lui attribuaient donc le pouvoir de choisir entre le bien et le mal et de pratiquer la vertu, s'il le voulait, sans nier d'ailleurs l'utilité, sinon la nécessité, de l'assistance divine, *adjutorium gratiæ divinæ*, qu'ils faisaient consister dans la faculté accordée à l'homme par son Créateur de se déterminer librement pour le bien ou le mal, dans la révélation que Dieu lui a faite de sa volonté et dans divers encouragements qu'il nous accorde pour nous porter à persister dans le bien [2]. Pour concilier la liberté humaine avec

[1] *Chrysostôme*, In Epist. ad Ephes., homil. 1, c. 2 : Εὐδοκία, τὸ θέλημα ἐστὶ τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον, θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάγκῃ αὐτοὺς κολάζει, ἀλλὰ θέλημα.

[2] *Pélage*, cité par *Augustin*, De gratiâ Christi, c. 8 : Hìc nos imperitissimi homi num putant injuriam divinæ gratiæ facere, quia dicimus eam sine voluntate nostrâ nequaquam in nobis perficere sanctitatem : quasi Deus gratiæ suæ aliquid imperaverit, et non illis, quibus imperavit, etiam gratiæ suæ auxilium subministret ut,

cette intervention divine, ils distinguaient entre la volonté, l'action et le pouvoir, *possibilitas*, ou la force communiquée à l'homme pour qu'il puisse accomplir le bien. Ce pouvoir est un don gratuit de Dieu, mais l'action et la volonté dépendent absolument de l'homme ; car la grâce n'agit qu'indirectement sur la volonté par l'entendement qu'elle éclaire et fortifie. La grâce est donc tout externe et Dieu l'accorde à ceux qui s'en montrent dignes.

Cette doctrine fut combattue par Augustin avec modération d'abord, puis avec une violence toujours croissante depuis 415, c'est-à-dire depuis que le synode de Diospolis eut refusé de s'associer à ses rancunes.

Dans sa jeunesse, Augustin avait professé l'élection conditionnelle dépendant de la prescience divine [1], et enseigné que le commencement de la foi vient de l'homme [2] et n'est pas par conséquent un don de Dieu. Mais ses idées s'étaient modifiées complétement, même avant sa dispute avec Pélage, c'est-à-dire dès 397 [3]. Posant en principe la corruption totale

quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, faciliùs possent implere per gratiam, quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur. Adjuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat; — c. 33 : In omnibus est liberum arbitrium æqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratiâ.

[1] *Augustin*, Expositio quarumdam quæstionum ex Epist. ad Rom., c. 60.

[2] *Augustin*, De prædestin. sanctorum, c. 3 : Quo præcipuè testimonio (I Cor. IV, 7) etiam ipse convictus sum, cùm similiter errarem, putans fidem, quâ in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et justè et piè vivamus in hoc sæculo.

[3] *Augustin*, De dono persever., c. 20 : Multis locis futuram nescientes Pelagianam hæresim cedebamus, prædicando gratiam, quâ nos Deus liberat a moribus nostris, non præcedentibus bonis meritis nostris, faciens hoc secundùm gratuitam misericordiam suam. Quid meorum opusculorum frequentiùs et delectabiliùs innotescere potuit, quàm libri Confessionum mearum, cùm et ipsos ediderim, antequam Pelagiana hæresis extitisset ? In eis certè dixi Deo et sæpe dixi : Da quod jubes, et jube

de la nature humaine, il en tira la conséquence que l'homme n'a ni la volonté ni le pouvoir de faire le bien, mais que c'est la grâce qui lui donne jusqu'à la volonté de s'amender, agissant sur lui non-seulement par les moyens extérieurs de la loi et de l'enseignement, mais par une opération intérieure et cachée [1]. A plus forte raison, c'est elle seule qui produit les bonnes œuvres par lesquelles se manifeste la charité ; elle agit même contre la volonté de l'homme ; elle est irrésistible [2]. Dans ce cas, lui objectèrent les Pélagiens, pourquoi Dieu, qui est tout bon, n'accorde-t-il pas ce don à tous les hommes ? La question était embarrassante. Ce fut pour y répondre qu'Augustin eut recours au dogme de la prédestination absolue, qu'il fonda principalement sur Rom. IX, 8-24. Dieu, enseigna-t-il dès lors, a, de toute éternité, prédestiné les uns au salut, les autres à la damnation éternelle, et son décret est basé, non pas sur sa prescience ni sur les mérites des élus, mais uniquement sur son bon plaisir [3]. Conformément à ce décret caché, éternel et absolu, décret de miséricorde dont nul n'a le droit de se plaindre, puisque tout le genre humain appartient à la masse de corruption et mérite

quod vis. Quæ mea verba Pelagius Romæ, cùm fuissent eo præsente commemorata, ferre non potuit.

[1] *Augustin*, De corrept. et gratiâ, c. 12 : Nec voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari. Tantùm quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint; — De gratiâ Dei, c. 24 : Non lege et doctrinâ forinsecus, sed internâ atque occultâ, mirabili ac ineffabili potestate, operari Deum in cordibus hominum non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.

[2] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 14 : Non est dubitandum voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere. — Cf. De peccat. meritis, lib. II, c. 5 : Adjutor noster Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur.

[3] *Augustin*, De prædestinatione sanctorum, c. 18 : Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundùm placitum voluntatis suæ, ut nemo de suâ, sed de illius erga se voluntate glorietur.

la damnation éternelle, Dieu a résolu de sauver quelques hommes, dont le nombre est invariablement fixé [1], en laissant tous les autres dans la masse de perdition, en sorte que, selon Augustin, on ne peut pas dire que ces derniers soient damnés en vertu d'un décret divin ; ils subissent seulement les suites fatales du péché d'Adam [2]. Quant aux élus, qui, nous le répétons, ne doivent leur élection ni à leurs mérites, ni à leur foi, mais à la seule miséricorde de Dieu [3], ils seront bien jugés selon leurs œuvres, mais le don de la grâce étant inamissible, et Dieu faisant tourner leurs péchés mêmes à leur plus grand bien, ils peuvent, en définitive, avoir la certitude d'être sauvés [4].

Cette effrayante théorie, qui ne pénétra jamais dans l'Église grecque [5], rencontra dans l'Église latine de nombreux contradicteurs, qui y opposèrent le célèbre passage I Timoth. II, 4 : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Il est curieux de voir Augustin tâcher d'échapper à l'objection par toutes sortes de subterfuges. Il affirme que, dans ce passage, par *tous les hommes* l'apôtre entend soit *tous les élus* [6], soit *des gens de tout*

[1] *Augustin*, De corrept. et gratiâ, c. 13 : Certus numerus electorum, neque augendus, neque minuendus.

[2] *Ibid.*, c. 13; De diversis quæstion. ad Simplicianum, lib. I, qu. 2; De peccato originali, c. 31; De dono persev., c. 6 : (Hoc donum) cùm datum fuerit, amitti contumaciter non potest.

[3] *Augustin*, De gratiâ et lib. arb., c. 7 et suiv.; De dono persever., c. 11 : Investigabilis est misericordia, quâ cùm vult miseretur, nullis præcedentibus meritis : et investigabilis veritas, quâ quem vult obdurat, ejus quidem præcedentibus meritis, sed cum eo, cujus miseretur, communibus. Sicut duorum geminorum, quorum unus assumitur, alius relinquitur, dispar est exitus, merita communia.

[4] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 9, 11, 12.

[5] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 30 : Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά.

[6] *Augustin*, De corrept. et grâtiâ, c. 14 : Quod scriptum est quòd vult omnes homines salvos fieri... ita dictum est, ut intelligantur omnes prædestinati.

sexe et de toute race [1], ou bien il prétend que, dans ce cas, le mot *tous* est synonyme de *plusieurs* [2]. Ces artifices et d'autres arguments de cette force [3] ne prouvent certainement pas en faveur de la bonne foi de l'évêque d'Hippone, mais que dire de cette réponse impie qu'il fit à Julien d'Éclane : Les réprouvés ont été faits des vases de colère pour l'utilité des élus [4] !

Certes ce n'était point en recourant à de semblables sophismes, pas plus qu'en renvoyant ses adversaires à l'impénétrabilité des décrets divins ou en insistant sur l'impossibilité apriorique de concevoir une injustice en Dieu [5], qu'Augustin pouvait faire accepter, sans d'énergiques protestations, une doctrine qui sapait les fondements de la morale, heurtait violemment les croyances reçues et révoltait le sentiment religieux. D'un autre côté, la théorie pélagienne accordait peut-être trop, dans les idées du temps, à l'initiative de l'homme et ne laissait pas une part suffisante à celle de Dieu. Il se forma donc un parti intermédiaire, très-nombreux et très-puissant, celui des Sémipélagiens, qui enseignaient que l'homme, depuis la chute, a conservé les lumières suffisantes pour discerner le

[1] *Augustin*, Enchiridion, c. 103.

[2] *Augustin*, Contra Julian., lib. IV, c. 8; De civitate Dei, lib. XIII, c. 23, § 3 : Non quia omnes qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi; ex illis enim multò plures secundâ in æternum morte plectentur. Sed ideo dictum est, omnes atque omnes quia sicut nemo corpore nimali nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spiritali nisi in Christo vivificatur; — De peccat. meritis et remiss., c. 15.

[3] *Augustin*, De prædestin. sanctorum, c. 8 : Sicut integrè loquimur, cùm de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus, Omnes iste hic litteras docet; non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit, quicumque ibi litras discit : ita rectè dicimus, Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit.

[4] *Augustin*, Contra Julian., lib. V, c. 4 : Vasa iræ facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum [sanctorum].

[5] *Augustin*, De prædest. sanct., c. 8 : Cur istum potiùs quàm illum liberet, inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus. Meliùs enim et hic audimus : O homo, tu quis es qui respondeas Deo ! quàm dicere audeamus, quasi noverimus, quod occultum esse voluit, qui tamen aliquid injustum velle non potuit.

bien, et assez de force pour le vouloir et le pratiquer; mais qu'en cela, comme en toutes choses, il a besoin du secours de la grâce, parce que ses forces naturelles ne suffiraient pas pour le mener au but. Il est en son pouvoir de recevoir les vérités du salut qu'on lui enseigne, c'est-à-dire d'y croire et de régler sa conduite sur sa foi, par conséquent d'entrer dans la voie de la régénération; mais la grâce de Dieu lui est indispensable pour la suivre et pour s'élever à un degré supérieur sur l'échelle de la perfection. Ils ne s'éloignaient pas moins de la doctrine augustinienne sur le dogme de la prédestination. Dans leur système, le décret de Dieu touchant le salut des hommes, les comprend tous sans exception; le Christ est mort pour tous; sa grâce est offerte à tous, et il dépend de notre libre volonté d'obéir ou non à ce décret fondé sur la prescience divine, de persister dans le bien par le sage emploi de nos facultés[1].

Telle est la doctrine qui a continué à prévaloir dans l'Église latine. Nous en avons une preuve dans la condamnation des Prédestinatiens, qui n'étaient au fond que les rigides sectateurs de l'augustinisme, puisqu'ils ne s'éloignaient de cette théorie que sur un seul point, la prédestination au mal qu'Augustin n'avait pas professée ouvertement, quoiqu'elle se déduisît logiquement de ses prémisses, — et une preuve plus forte encore dans l'enseignement des Scolastiques. Sollicités, d'un côté, par le désir de maintenir la liberté de l'intelligence humaine et de sauvegarder en même temps l'intérêt matériel que l'Église avait à ne pas renoncer à la doctrine des bonnes œuvres; de l'autre, par le besoin de défendre la nécessité de la grâce, ils sortirent assez habilement d'embarras en attribuant

[1] *Cassien*, Collat. XIII. — *Gennadius*, De scriptor. eccles., c. 85. — *Prosper d'Aquitaine*, Pro Augustino apologetica opuscula, dans les Augustini Opera, T. X, P. II, Append. pars III.

à l'homme un mérite devant Dieu fondé sur l'usage qu'il fait de son libre arbitre plus ou moins assisté par la grâce [1], et en adoptant une distinction, déjà admise par Augustin [2], entre la grâce prévenante, qui éveille la bonne volonté, et la grâce coopérante, qui la seconde dans ses efforts et l'aide à parvenir au salut. Si l'on remarque entre les diverses écoles quelque différence, c'est seulement sur le plus ou le moins de liberté qu'elles accordent à la volonté, selon qu'elles penchent davantage vers l'augustinisme ou vers le pélagianisme [3]. De tous les Scolastiques, celui qui se rapproche le plus d'Augustin est Thomas d'Aquin. Comme l'illustre prélat, dont il accepta les formules, l'Ange de l'école affirme qu'à cause du péché originel, l'homme est incapable par lui-même de faire aucun bien; que tout ce qu'il y a de bon en lui lui vient de la grâce. Cette grâce, *gratia prima seu prævéniens, operans, gratis data*, éveille la bonne volonté dans les élus; elle leur est accordée gratuitement d'après un décret impénétrable de Dieu Mais cette grâce prévenante n'est point encore la grâce habituelle, *habitualis*, ou la grâce coopérante, *gratia comitans seu cooperans, gratum faciens*, à l'octroi de laquelle elle prépare seulement. C'est cette dernière qui restaure la volonté et la met en état de vouloir et de faire de bonnes œuvres, *opera meritoria*, lesquelles, au point de vue du mérite, doivent se ranger dans

[1] *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 27 : Bona merita quum ex solâ gratiâ dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur, quâ liberum arbitrium èt sanatur et juvatur. — *Abélard*, Epitome, c. 34 : Meritum nihil aliud est quàm id, quod bonâ voluntate meremur.

[2] *Augustin*, De gratiâ et libero arbitrio, c. 17 : Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur : cùm autem volumus, et si volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 26 : Operans gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum, cooperans adjuvat, ne frustra velit.

[3] *Rettberg*, Doctorum scholasticorum placita de gratiâ et merito, Gott., 1836, in-4°.

deux catégories : celles qui, dépendant uniquement du libre arbitre préparé par la grâce prévenante, n'ont qu'un mérite *de congruo* et ne peuvent conduire au salut, et celles qui, faites sous l'influence de la grâce et avec sa coopération, ont un mérite *de condigno* et établissent des droits à la vie éternelle pour celui qui les pratique.

C'est ainsi que Thomas essaya de concilier le particularisme augustinien avec la doctrine du mérite des bonnes œuvres, si chère à l'Église de son temps [1]. Scot, qui partageait plutôt les opinions des Sémipélagiens, combattit ce système. Il soutint que l'essence du péché ne consistant que dans le défaut de la justice originelle, *defectus justitiæ originalis*, la liberté de la volonté n'a point été altérée par la chute, et qu'il est au pouvoir de l'homme de faire le bien et de fuir le mal sans l'assistance de Dieu. Le premier commandement étant : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu par-dessus toutes choses, la libre volonté de l'homme doit allumer d'abord l'amour dans son cœur et le préparer ainsi *de congruo* à recevoir la grâce,

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 23; Prima secundæ, qu. 109, art. 6 : Duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem quâ præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum, et talis præparatio non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod fit principium operis meritorii. Alio modo potest intelligi præparatio ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in animo, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interiùs animam moventis. — Cf. *Alexandre de Halès*, Summa, P. II, qu. 96, memb. 1; III, qu. 73, memb. 2 : Gratia gratis data propriè dicitur donum infusum rationali naturæ quantùm in se est disponens ad salutem. Gratia verò gratum faciens gratum facit et Deo dignum. Differunt ergo sicut forma disponens et perficiens.— *Bonaventure*, Breviloq., P. V, c. 3 : Quia gratiæ est liberum arbitrium non cogere, sed prævenire, et utriusque est in actum prodire, in nostrâ justificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiæ, ita quòd gratiæ gratis datæ excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est, hujus modi excitationi consentire vel dissentire, et consentientis est ad gratiam gratum facientem se præparare, et sic disposito gratia gratum faciens habet infundi, cui liberum arbitrium potest cooperari, si velit, et tunc meretur, vel contrariari per peccatum, et tunc demeretur.

que Dieu lui accordera sans aucun doute, s'il se montre prêt à l'accueillir; car il dépend toujours de lui, la grâce n'étant pas irrésistible, de lui résister et de courir ainsi à sa perte ou de lui obéir et de devenir juste. Cette grâce ne rend donc pas à l'homme une force perdue; mais elle excite, elle fortifie une force existante. Le libre arbitre subsistait, mais indompté; la grâce le soumet et le règle [1]. Ainsi, selon Scot, l'homme peut par ses œuvres se rendre digne de la grâce prévenante, tandis que, selon Thomas, la liberté de la grâce est absolue et l'homme ne peut acquérir que des mérites *de condigno*, ce qu'accordait Scot en ce sens que tout mérite dépend de l'acceptation de Dieu. Il est évident que le système scotiste excluait la prédestination absolue et ne pouvait admettre qu'une prédestination fondée sur la prescience divine [2]. Celui de Thomas ne se conciliait guère non plus avec le décret absolu; car si, d'une part, l'illustre docteur fondait la réprobation sur la justice divine [3], de l'autre, il la faisait dépendre, comme les Scotistes et les plus célèbres Scolastiques, de la prescience [4], afin de sauve-

[1] *Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. I, dist. 17, qu. 1; II, dist. 28, qu. 1: Videtur esse mutatio in Deo, si non ponatur [causa justificationis] in ipso justificato. Potest illa opinio confirmari per hoc, quod præceptum: diligis Deum, est primum, a quo tota lex pendet. Ad actum igitur hujus præcepti aliquando eliciendum tenetur voluntas. Quandocumque autem voluntas actum hujus præcepti exsequitur, licet informis, et disponet se de congruo ad gratiam gratificantem, sibi oblatam, vel resistet et peccabit mortaliter, vel consentiet et justificabitur.

[2] *Duns Scot*, Op. cit., lib. I, dist. 45, qu. 1: Deus, quantùm est ex parte sui, vult omnes salvos fieri; — dist. 41, qu. 1: Damnatio non videtur bona, nisi quia justa. Videtur enim esse crudelitatis punire aliquem non præexistente in eo culpâ. Ergo cùm reprobatio sit velle damnare, reprobatio habebit ex parte objecti rationem aliquam, scilicet peccatum finale prævisum.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 19, art. 6: Judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult omnem homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundùm exigentiam suæ justitiæ.

[4] *Anselme*, De concil. præscientiæ et prædestinationis, necnon gratiæ cum libero arbitrio, qu. 2, c. 2: Sicut præscientia non in Deo dicitur propriè, ita non prædesti-

garder le libre arbitre. Or n'était-ce pas là le sentiment des Sémipélagiens? On peut donc dire qu'au fond, le sémipélagianisme régna presque exclusivement dans les écoles du moyen âge. Si l'on en demande la preuve, nous en citerons une irréfutable. C'est qu'en 1521, lors de la condamnation des écrits de Luther, la Sorbonne cita encore, sans hésiter, à l'appui de son jugement, une profession de foi de Pélage, dont, par conséquent, la doctrine ne la scandalisait pas. Il est vrai qu'elle croyait cet opuscule sorti de la plume d'Augustin, mais cette erreur ne changeait rien au contenu du livre [1]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, abandonnant le grand docteur qui lui servait habituellement de guide, le concile de Trente sanctionna le système de ses adversaires, en laissant toutefois dans ses décrets un vague qui trahit son embarras et qui devait nécessairement soulever tôt ou tard une tempête [2].

natio, quia illi nec ante nec post aliquid est, sed omnia illi sunt simul præsentia. Et sicut præscientia, quæ non fallitur, non præscit nisi verum sicut erit, aut necessarium, aut spontaneum : ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientià. Patet igitur, quia nec prædestinatio excludit liberum arbitrium, nec liberum arbitrium adversatur prædestinationi. — *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 40 : Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientià esse non potest... ita reprobatio est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ et præparatio pœnæ non terminandæ. — *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 23, art. 3 : Prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam pertinet permittere aliquem defectum. Unde cùm per providentiam homines ad vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere, et hoc dicitur reprobare. — *Bonaventure*, In Sentent., lib. I, dist. 40, art. 2, qu. 1 : Prædestinatio non infert necessitatem libero arbitrio, quoniam non est causa salutis nisi includendo merita, et ita salvando liberum arbitrium. Prædestinatio duo importat, et rationem præscientiæ et rationem causæ. In quantum rationem causæ, non necessariò ponit effectum, quia non est causa per necessitatem, sed per voluntatem, et iterum non est tota causa, sed cum alià causà contingente, scilicet cum libero arbitrio. Præscientia quidem totum includit in cognitione liberum arbitrium et ejus cooperationem et vertibilitatem.

[1] *Launoi*, De auctore vero professionis fidei quæ Pelagio, Hieronymo, Augustino tribui vulgò solet, dissert., 2e édit., Paris., 1663, in-8e. Cette profession de foi se trouve dans les Livres Carolins, De imaginum cultu, lib. III. c. 1.

[2] Concil. Trident., sess. VI, c. 2 et suiv.

Cette tempête éclata dès le xvi[e] siècle. Michel Baius († 1589), professeur à Louvain, rejeta les propositions adoptées à Trente sur la grâce, le libre arbitre et les bonnes œuvres [1], et en revint simplement à la doctrine d'Augustin. Il fut condamné en 1567 par Pie V, puis en 1579 par Grégoire XIII, et forcé de se rétracter. Ce fut un triomphe pour l'opinion sémipélagienne, mais la querelle ne s'apaisa point. Un jésuite, Louis Molina († 1600), qui professait la théologie à l'université d'Évora, essaya de concilier la prédestination et le libre arbitre, dans l'espoir de terminer la controverse au moyen de quelques concessions réciproques. A cet effet, il publia un livre [2] où, revenant à l'ancienne distinction entre la prescience, qu'il appelait science moyenne, et la prédestination, il enseigna que la grâce ne dépend pas d'un décret divin, mais du libre consentement de l'homme prévu par la science moyenne, et que la volonté libre peut commencer la régénération du pécheur, moyennant une coopération générale de la grâce. Il fut attaqué avec violence par les Dominicains qui, pour les besoins de leur cause, inventèrent la prémotion ou prédestination physique, consistant en une force physique qui pousserait irrésistiblement au bien la volonté des élus [3]. Les deux ordres religieux luttèrent vigoureusement et longtemps sans obtenir, de part ni d'autre, d'avantage notable. La congrégation *De auxiliis*, instituée en 1597, par le pape Clément VIII dans l'espoir qu'elle inventerait un subterfuge propre à satisfaire les Jésuites sans mécontenter les Dominicains, y travailla inutilement jusqu'en 1611, que le pape Paul V prit enfin la résolution

[1] *Baius*, Opera, Colon., 1696, in-4°.
[2] *Molina*, Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, Antv., 1595, in-4°. — *Du Chesne*, Hist. du Bajanisme, Douay, 1731, in-4°.
[3] Voy. *Walch*, Religionsstreitigkeiten ausser der lutherischen Kirche, Ienæ, 1733, 5 vol. in-8°, T. I, p. 274.

d'imposer silence aux parties [1]. Mais peu d'années après, le feu, qui couvait sous la cendre, éclata avec plus de violence que jamais.

Nous avons déjà parlé ailleurs (*Voy.* 1re Partie, § 109) de la longue controverse soulevée par Jansénius, qui prit contre Molina la défense des principes augustiniens sur le décret absolu et la grâce irrésistible [2]. Il serait d'autant plus inutile de revenir sur cette querelle que le jansénisme n'a formulé aucune doctrine nouvelle, quoique la dispute se soit prolongée jusqu'à nos jours, ses sectateurs s'étant mis sur ce point, comme nous l'avons vu, en opposition permanente avec l'Église romaine.

Ce fut aussi en s'appuyant sur l'autorité d'Augustin que Luther commença la Réforme. Dans la fameuse dispute de Leipzig, en 1519, Carlstadt avança, avec son approbation, que l'homme ne peut ni faire ni vouloir le bien par ses forces naturelles ; que sa volonté est absolument passive dans l'œuvre de sa conversion, et que les bonnes œuvres sont tout à fait inutiles pour le salut [3]. Mélanchthon lui-même, dans la première édition de ses *Loci communes*, se montra augustinien très-rigide [4]. Non-seulement il refusait, à cette époque, toute liberté à la volonté humaine ; mais il poussait la prédestination divine jusqu'au fatalisme. En 1525, lors de sa dispute avec Érasme, Luther soutint encore que la volonté humaine

[1] *Le Blanc*, Hist. congregationis de Auxiliis gratiæ, Antv., 1709, in-fol.

[2] *Jansénius*, De gratiâ Salvatoris, lib. VIII, c. 6.

[3] Acta colloquii Lips., dans *Löscher*, Vollständ. Reform. Acta, Leipz., 1720 et suiv., 3 vol. in-4°, T. III, p. 203. — *Jäger*, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg., 1836, in-8°.

[4] *Mélanchthon*, Loci theolog., édit. de 1521, p. 8 : Omnia necessariò evenire Scripturæ docent; — p. 13 : Si ad prædestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis, nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam.

est plutôt esclave et morte que libre, et que Dieu a prédestiné, sans aucun égard à leurs mérites, les uns au salut, les autres à la damnation [1]. Il reconnaissait franchement que la prédestination contredit à la fois les lumières de la raison et celles de la révélation, mais il n'en tenait pas moins ce dogme terrible pour l'objet capital de la foi [2], et à ceux qui lui opposaient cette parole de l'Évangile, que Dieu ne veut point la mort du pécheur, il répondait sans hésiter que ce n'était là qu'une parole [3] et que la parole de Dieu n'est pas Dieu lui-même. Ce fut tout au plus si les auteurs de la Confession d'Augsbourg consentirent à reconnaître que l'homme possède une certaine liberté qui lui permet de pratiquer la justice civile et de choisir entre les choses qui sont du ressort de la raison [4]. Cepen-

[1] *Luther*, De servo arbitrio, dans ses Opera, édit. de Wittenb., 1545, 7 vol. in-fol., T. II, p. 429 : Hoc inprimis necessarium et salutare christiano nosse, quòd Deus nihil præscit contingenter, sed quòd omnia incommutabili et æternâ voluntate et prævidet, et proponit, et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium ; — p. 434 : Humiliari penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires omnino ex alterius arbitrio suam pendere salutem. Si quidem, quamdiu persuasus fuerit, se vel tantulum posse pro salute suâ, manet in fiduciâ suâ, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed opus aliquod sibi præsumit, vel sperat, vel optat saltem.

[2] *Ibid.*, p. 484 : Hic est summus fidei gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, quia suâ voluntate nos necessariò damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum, et odio potius quàm amore dignus ; — p. 486 : In lumine gratiæ est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quàm peccare, hic tamen tam lumen naturæ quàm lumen gratiæ dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei. Nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis coronat, et alium damnat, forte minus, saltem non magis impium. At lumen gloriæ aliud dictat, etc. — Cf. *J. Müller*, Lutheri de prædestinatione et liberi arbitrii doctrinâ, Gott., 1832, in-4°.

[3] *Ibid.*, p. 451 : Illudit sese diatribe ignorantiâ suâ, dum nihil distinguit inter Deum prædicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum. Multa facit Deus, quæ verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quæ verbo suo non ostendit se velle. Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet. Vult autem illam voluntate imperscrutabili.

[4] Conf. August., art. 18 : De libero arbitrio docent, quòd humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam, et deligendas res rationi subjec-

dant, dès 1536, Mélanchthon avait fortement modifié son opinion. Dans la seconde édition de ses *Loci communes*, il admit, sans rencontrer d'opposition de la part de Luther, que l'homme n'est pas absolument passif dans l'œuvre de sa régénération, mais que sa volonté y concourt avec la Parole de Dieu et le Saint-Esprit; bien plus, il osa y qualifier le déterminisme de délire de sophistes aussi nuisible aux mœurs qu'à la piété, et affirmer hautement que les promesses de l'Évangile s'adressent à tous les hommes [1].

En faisant ainsi à la volonté humaine une part, quelque petite qu'elle fût, dans la conversion du pécheur, le synergisme — c'est le nom qu'on donna dès lors à cette théorie — ruinait par la base le système augustinien de la prédestination absolue. Cependant Luther se tut, parce que son cœur généreux et sensible protestait contre cet effrayant système en faveur de l'universalité de la grâce divine, mais les plus fanatiques d'entre ses disciples se montrèrent moins tolérants. Une violente dispute s'éleva, dès 1558, d'un côté, entre J. Pfeffinger († 1573) [2] et Victorin Strigel († 1569) [3], parti-

tas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendæ justitiæ Dei seu justitiæ spiritualis.

[1] *Mélanchthon*, Loci theolog., edit. de 1536, art. De caussâ peccati : Non invehenda sunt in ecclesiam deliramenta περὶ τῆς ἀνάγκης. Nihil enim habent firmi, sed sunt meræ præstigiæ et sophisticæ coacervationes. Deinde non est obscurum, quantùm hæc opinio noceat pietati et moribus, si sic sentiant homines, ut Zenonis servulus dicebat, non debere se plecti, quia stoico fato coactus esset peccare; — art. De libero arbitrio : Spiritus sanctus efficax est per verbum. Sicut inquit Paulus : Spiritus adjuvat infirmitatem nostram. In hoc exemplo videmus conjungi has causas : Verbum, Spiritum sanctum et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suæ; — art. De prædestin. : Duo sunt consideranda in promissione evangelii : quòd et gratis promittit justitiam, et quòd est universalis. — Cf. *Planck*, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, T. IV, p. 554 et suiv.

[2] *Pfeffinger*, Propos. de libero arbitrio, Lips., 1556, in-8°; Antwort auf die öffentl. Bekenntniss und Confutation der jetz. Schwärmerei Nic. von Amsdorf, Witt., 1558, in-4°.

[3] *Strigel*, Declaratio : In doctrinâ de libero arbitrio duo præcipuè consideranda

sans de la théorie sémipélagienne de Mélanchthon, et, de l'autre, Amsdorf et Flacius, ardents défenseurs de l'augustinisme [1], qui en vinrent jusqu'à répéter, d'après Luther, que Dieu n'en agit pas avec l'homme autrement qu'avec les autres créatures, même avec une pierre ou un tronc d'arbre [2]. La Formule de Concorde prit un moyen terme; elle refusa toute coopération de l'homme à l'acte de sa conversion, parce que, depuis la chute, il ne reste pas en lui la plus petite étincelle des forces spirituelles dont il avait été doué; mais elle admit que Dieu veut sauver tous les pécheurs qui peuvent laisser agir la grâce ou bien y résister et se rendre ainsi coupables de leur propre condamnation. Quant à la prédestination, sans rejeter ouvertement la doctrine paulinienne, admise par Augustin et par Luther dans son sens le plus rigoureux, elle l'adoucit singulièrement : elle la réduisit à la prédestination au salut, en la rattachant à la prescience [3], comme les anciens docteurs de l'Église, et la présenta ainsi sous son aspect con-

sunt : quorum alterum est efficacia, alterum capacitas. Quod ad efficaciam attinet, quâ cogitamus, volumus et perficimus Deo grata, non est dubium, eam in lapsu primorum parentum prorsus amissam esse. Quod ad capacitatem attinet, certissimum est, hominem differre ab omnibus creaturis quæ nec mente nec voluntate præditæ sunt. Si in humano arbitrio consideraveris vim agendi, non est nisi servum et captivum Satanæ : si aptitudinem, non est saxum aut truncus, sed est in hoc divinitus conditum, ut sit capax cœlestium donorum. — Voy. *Otto*, De Strigelio liberioris mentis in Eccles. luther. vindice, Ienæ, 1843, in-8°.

[1] *Amsdorf*, Œffentlich. Bekenntniss der reinen Lehre des Evangel. und Confutation der jetzigen Schwärmerei, Iena, 1558, in-8°. — Voy. *Schlusselburg*, Catal. hæreticorum, Francof., 1697-99, 13 vol. in-8°, lib. V, p. 88 et suiv., où les pièces du procès ont été recueillies.

[2] *Schlusselburg*, Op. cit., lib., V. p. 548 : Deus eo modo, ut Scriptura loquitur, cum homine agit, quàm cum reliquis creaturis. Sicut enim lapides et trunci sunt in potestate Dei; ita et eodem modo voluntas et intellectus hominis, ut homo nihil prorsus velle et eligere possit, nisi quod vult et dicit Deus, sive ex gratiâ sive ex irâ. — *Luther*, Comment. in Genesin, c. 19 : In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor patriarchæ Loth est conversa; imo est similis trunco et lapidi, statuæ vitâ carenti.

[3] Formula Concordiæ, p. 617 : Præscientia simul ad bonos et malos pertinet, sed

solant. Dès lors, la prédestination absolue disparut de la dogmatique luthérienne [1] pour faire place à une prédestination hypothétique et conditionnelle; mais elle se maintint dans l'Église calviniste où elle compte encore aujourd'hui d'assez nombreux partisans, de même que l'irrésistibilité et l'inamissibilité de la grâce, dogmes auxquels les Luthériens ne croient plus [2].

non causa est, quòd homines pereant, hoc enim sibi ipsis imputare debent. Prædestinatio sive æterna Dei electio tantùm ad bonos pertinet et est causa ipsorum salutis. Non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quærenda est. In eo enim perspicuè docetur, quòd Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quòd nolit quemquam perire, sed ut omnes convertantur et in Christum credant. Quòd verò scriptum est, multos quidem vocatos, paucos verò electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur, sed damnationis impiorum causa est, quòd verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, cor indurent, et hoc modo Spiritui Sancto viam ordinariam præcludant, ut opus suum in eis efficere nequeat; — p. 642 : Repudiantur, qui docent hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam et quàm tenue id sit, reliquum habere : capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et vires aliquas in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi aut cooperandi; — p. 656 : Homo ad bonum prorsus mortuus est, ita ut in hominis naturâ post lapsum ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit, quibus ille ex se ad gratiam Dei præparare se possit; — p. 677 : Damnamus Synergistarum dogma, qui fingunt hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantùm graviter vulneratum et semimortuum esse. Et quamvis liberum arbitrium infirmius sit, quàm ut initium facere et seipsum propriis viribus ad Deum convertere possit : tamen si Spiritus Sanctus initium faciat, tunc liberum arbitrium propriis suis naturalibus viribus Deo occurrere, aliquo modo, etsi parùm et languidè, ad conversionem suam conferre, eam adjuvare, cooperari, sese ad gratiam præparare et applicare, eam apprehendere posse; — p. 818 : Apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus hominis, qui ex instinctu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, se ipsum vas contumeliæ fecit. Paulus disertè dicit, Deum vasa iræ multâ patientiâ sustinuisse, non autem dicit, Deum fecisse vasa iræ.

[1] Form. Conc., p. 822 : Si quis doctrinam de Dei prædestinatione eo modo proponat, ut vel perturbatæ mentes ex eâ consolationem nullam haurire possint, sed potius ad desperationem illis ansa præbatur, vel impœnitentes in suâ securitate et malitiâ confirmentur : tum nihil certius est, quàm quòd articulus de electione non juxta voluntatem Dei, sed secundùm humanæ rationis cœcum judicium et ex impulsu diaboli perversè doceatur. — Voy. *Krause*, De rationalismo Ecclesiæ nostræ in doctrinâ de prædestinatione, Regiom., 1814, in-4°.

[2] *Reinhard*, Dogmatik, § 123, 128. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 2, § 12.— Canon. Dord., c. v, art. 3.

La prédestination est trop clairement enseignée par saint Paul pour qu'aucun des premiers Réformateurs, qui regardaient l'Écriture comme la règle souveraine de la foi, ait pu songer à la nier. Zwingle l'admettait donc comme Luther et dans le même sens qu'Augustin, bien qu'il ne partageât pas les vues du célèbre évêque d'Hippone sur le péché originel et les vertus des Païens [1], et qu'il comprît aussi bien que lui les dangers de cette doctrine [2]. Mais combien il est resté au-dessous de Calvin, dont l'esprit juste, clair et systématique, a donné à la théorie augustinienne sa forme la plus complète et son expression la plus rigoureuse, sans reculer, dans son enthousiasme religieux, devant aucune conséquence des prémisses posées par saint Paul. Dieu, selon l'inflexible logicien, a, de toute éternité, prédestiné une partie des hommes à la vie éternelle, et l'autre partie, de beaucoup la plus considérable, à l'éternelle réprobation [3]. S'il sauve les

[1] *Zwingle*, De providentiâ Dei, dans ses Opera, Tig., 1581, 2 vol. in-fol., T. I, p. 377 et suiv.; T. II, p. 559 : Hîc duos Adam, redemtum ac redemtorem, Petrum, Paulum, hic Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Catones, etc. videbis. — Cf. *Justin*, Apol. I, c. 46 : Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς· ἐν Βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί.

[2] *Zwingle*, Opera, T. I, p. 769 : Hìc promunt quidam : Libidini ergo indulgebo, quidquid egero, Deo auctore fit. Qui se voce produnt, cujus oves sint. Esto enim, Dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit, etc. ejusdem tamen bonitate fit, ut qui vasa ipsius iræ futuri sint, his signis prodantur. Dicant ergo, Dei providentiâ se esse proditores et homicidas. Licet. Nos idem dicimus : sed simul injungimus, quòd qui ista sine correctione et pœnitentiâ faciunt, Dei providentiâ æternis cruciatibus mancipantur. Habes canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quæ pro libero arbitrio promuntur. Sed, heus tu, castè ista ad populum et rariùs etiam. Ut enim pauci sunt verè pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiæ proveniunt.

[3] *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 21, § 5 : Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis damnatio

premiers, s'il damne les seconds, il n'y a pas d'autre raison de son décret irrévocable que sa volonté absolue. C'est aussi sa volonté et sa volonté seule qui a déterminé le péché d'Adam et la perte irrémédiable de tous ses descendants [1]. Toutefois il n'est pas l'auteur du mal qui est dans le péché, et c'est avec justice que le méchant est puni éternellement [2]. Et cette doctrine effroyable est rendue plus horrible encore par cette assertion impie, que pour rendre les pécheurs plus inexcusables, Dieu excite en eux une certaine foi qui les porte à se regarder comme justifiés [3]. Théodore de Bèze [4] partageait tout à fait ce particularisme qui a passé dans les confessions de foi de plusieurs églises réformées [5], tandis que d'autres, repoussant le décret absolu d'élection et de réprobation, admirent l'universalisme dans leurs symboles [6].

Les partisans de la prédestination absolue reçurent le nom de Particularistes, parce qu'ils réservent aux seuls élus les

æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem prædestinatum dicimus.

[1] *Calvin*, Loc. cit., c. 23, § 7 : Unde factum est, ut tot gentes unà cum liberis eorum infantibus æternæ morti involveret lapsus Adæ absque remedio, nisi quia Deo ita visum est ?... Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam prævidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. — *Stapfer*, Instit. theol. pol., T. I, p. 135 : Abusum libertatis Deus sapientissimè decrevit.

[2] *Calvin*, De æternâ Dei prædestin., dans ses Opera, T. VIII, p. 613.

[3] *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 2, § 11 : Etsi non Evangelii efficaciam verè sentiunt, nisi qui præordinati sunt ad salutem : experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quidquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quòd cœlestium donorum gustus ab apostolo (I Thess. I, 3 seq.) illis adscribitur, non quòd vim spiritualis gratiæ solidè percipiant, sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes.

[4] *Bèze*, Ad sycophantarum quorundam calumnias, quibus unicum salutis nostræ fundamentum, id est, æternam Dei prædestinationem evertere nituntur, responsio, s. l., 1557, in-8°.

[5] Conf. Gallic., c. 12 ; — Belgic., c. 16. — Formula consensùs Helvetici, art. 4, 13, 19.

[6] Conf. Anglic., c. 17 ; — Scot., c. 8 ; — March., c. 14, 15.

secours de la grâce efficace. Ils se divisèrent en Supralapsaires et Infralapsaires. Les premiers, rejetant toute différence entre la prescience et la prédestination, soutenaient, avec Augustin et Calvin, que Dieu a conçu le décret d'élection et de réprobation avant la chute d'Adam et même avant la création ; bien plus, conséquents avec leur principe, ils ne reculaient pas devant ce blasphème, que le Créateur a provoqué le péché pour avoir le droit de prédestiner à son gré les hommes, ses créatures, soit au salut, soit à la damnation. Les seconds, sentant tout ce qu'il y a d'abominable dans une semblable doctrine, affirment que le décret de la prédestination n'a été conçu qu'en prévision de la chute; que Dieu, dans sa miséricorde, a élu un petit nombre de pécheurs, et que, dans sa justice, il abandonne les autres à la damnation, sachant qu'ils la mériteront d'ailleurs par leurs péchés. Ainsi les Supralapsaires préordonnent la prédestination à la chute, aimant mieux faire de Dieu un être souverainement injuste que d'admettre en lui un changement; tandis que les Infralapsaires subordonnent la prédestination à la désobéissance d'Adam et reconnaissent que Dieu a varié plutôt que de le supposer l'auteur du péché [1].

C'est cette dernière opinion, plus augustinienne que calviniste, qui triompha au synode de Dordrecht, assemblé en 1618 et 1619 contre les Arminiens [2]; cependant le calvinisme pur ou le gomarisme n'en resta pas moins au fond la doctrine orthodoxe de l'Église calviniste. Voilà pourquoi l'universalisme hypothétique d'Amyraut, qui essaya de concilier

[1] *Limborch*, Theolog. christian., lib. IV, c. 2. — *Episcopius*, Instit. theol., lib. V, c. 5.
[2] *Schweizer*, Die Glaubenslehre der reform. Kirche, Zür., 1844-47, 2 vol. in-8°, T. II, p. 124.

l'universalisme et le particularisme, rencontra dans l'Église réformée une aussi vive opposition [1] que l'arminianisme lui-même. Les Arminiens enseignaient la grâce universelle ; ils croyaient que les forces naturelles de l'homme sont suffisantes pour sa régénération, moyennant les secours que Dieu lui accorde [2] ; ils rejetaient donc le décret absolu, admettaient une vocation universelle et n'attribuaient d'ailleurs à la grâce qu'une force morale, que la volonté est libre de subir ou non. Telle est aussi, à de légères différences près, la doctrine des Sociniens, des Latitudinaires, des Quakers, des Baptistes, des Moraves, des Méthodistes-Wesleyens, en sorte que l'on peut dire, sans exagération, que le particularisme calviniste n'est plus professé que par une petite minorité dans l'Église calviniste elle-même.

Dans l'Église luthérienne, l'opinion arminienne ou socinienne trouva de bonne heure des partisans nombreux. Les

[1] France protestante, art. *Amyraut*. Voy. surtout son Traité de la prédestination, Saumur, 1634, in-12, p. 89 : Si vous considerés le soin que Dieu a eu de procurer le salut au genre humain par l'envoy de son Fils au monde, et les choses qu'il y a faites et souffertes à ceste fin, la grâce est universelle et présentée à tous les hommes. Mais si vous regardés à la condition qu'il y a nécessairement apposée, de croire en son Fils, vous trouverés qu'encore que ce soin de donner aux hommes un Rédempteur procède d'uue merveilleuse charité envers le genre humain, néantmoins ceste charité ne passe pas ceste mesure, de donner le salut aux hommes, pourveu qu'ils ne le refusent pas : s'ils le refusent, il leur en oste l'espérance, et eux par leur incrédulité aggravent leur condamnation.

[2] *Limborch*, Theol. christ., lib. IV, c. 12, § 15 ; c. 14, § 21. — Conf. Remonstrant., c. 17, art. 8 : Etsi maxima est gratiæ disparitas, tamen Spiritus sanctus omnibus et singulis, quibus verbum fidei prædicatur, tantùm gratiæ confert ant saltem conferre paratus est, quantùm ad ipsorum conversionem sufficit. Itaque gratia sufficiens non tantùm iis obtingit qui actu convertuntur, sed etiam iis, qui non convertuntur. Quoscunque enim Deus vocat ad salutem, eos seriò vocat, ita ut nullum absolutæ reprobationis aut inpromeritæ indurationis decretum Dei istam præcedere unquam voluerit. — Cf. Catech. Racov., qu. 427 : Nihilominus tamen eæ vires non ita prorsus exiguæ sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente, non possit voluntati divinæ obsecundare. Auxilium verò suum nemini Deus prorsus denegat ex iis, quibus voluntatem suam patefecit : alioquin Deus nec castigare, neque punire justè contumaces posset.

uns combattirent les effets surnaturels de la grâce par des raisonnements philosophiques : ils firent valoir cette considération, que la moralité de l'homme et sa responsabilité dépendent exclusivement du libre exercice de sa volonté, et que, s'il a besoin, pour remplir sa destinée comme être moral, du secours d'une puissance étrangère, il faut au moins qu'il s'en soit rendu digne par ses propres efforts et qu'il l'accepte de son plein gré [1]. D'autres entreprirent même de prouver que ce dogme n'est point biblique. Ils trouvèrent de vigoureux adversaires ; mais aucun ne défendit plus savamment que Woltersdorf l'opération de la grâce divine dans l'âme humaine [2]. Son argumentation pourtant ne réussit pas à convaincre même les Supranaturalistes, parce qu'il est impossible, en effet, à la raison de concevoir l'homme, d'un côté, comme dépendant de Dieu et devant agir selon la nature finie, imparfaite, qu'il tient de son créateur; de l'autre, comme libre et devant se porter de lui-même au bien, — et plus impossible encore de concilier la dispensation partielle de la grâce divine avec l'idée que nous nous faisons de la justice de Dieu [3]. Aussi les Supranaturalistes, abandonnant le système augustinien de l'imputation du péché d'Adam [4] et, par suite, le dogme ecclésiastique de la prédestination, en vinrent-ils à proclamer l'universalité de la grâce et à en restreindre les effets à un accroissement des forces naturelles de l'homme [5]. Il est vrai que, par un nouveau revirement, l'or-

[1] *Kant*, Religion innerhälb, etc., p. 45 et suiv.
[2] *Woltersdorf*, Freundschaftliche Unterredungen über die Wirkung der Gnade, 2e édit., Halle, 1774, 4 vol. in-8e.
[3] *Kant*, Ouv. cité, p. 165 et suiv.
[4] *Reinhard*, Dogmat., § 81.
[5] *Ibid.*, § 124.— Cf. *Chenevière*, Dogmatique chrétienne, Gen., 1840, in-8°, p. 308 et suiv.

thodoxie s'est, depuis 1817, rapprochée de la doctrine luthérienne ; mais c'est à peine si quelques voix s'élèvent encore de temps en temps pour prendre la défense du dogme de la prédestination, en s'appuyant sur la causalité absolue de Dieu ; encore les théologiens modernes qui s'en montrent les plus chauds partisans s'efforcent-ils d'adoucir ce qu'il y a de dur et de choquant dans ce dogme, en n'acceptant qu'une prédestination de tous au salut et en ramenant la rédemption du genre humain tout entier à une question de temps [1]. Cette théorie a l'avantage de concilier la prédestination et l'universalisme, en abolissant le particularisme dualistique de l'ancienne orthodoxie.

[1] *Schleiermacher*, Christl. Glaube, § 117-120 : Nur für jede Zeit, in welcher wir solche, die in der Heiligung begriffen, und solche, die diess noch nicht sind, mit einander vergleichen können, dürfen wir sagen, dass Gott einige übergeht und übersieht. Nicht als ob in Beziehung auf sie noch keine göttliche Thätigkeit oder gar kein göttlicher Rathschluss gesetzt wäre, sondern diese geht nur zufolge der göttlichen Gesammtordnung noch so ganz in entfernten inneren und äusseren Vorbereitungen auf, dass sie uns übergangen zu werden scheinen. Denn nur dieses unbestimmte sind für uns die noch nicht aufgenommenen. Sie sind noch ohne geistige Persönlichkeit mit in die Masse des sündigen Gesammtlebens versenkt; und so lange die göttliche Vorherbestimmung an ihnen noch nicht aus Licht getreten ist, sind sie nur eben da, wo die ganze Kirche vorber auch war. Es giebt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird. Die Gesammtheit ist aber gleich der Gesammtmasse.

CHAPITRE IV.

CHARITOLOGIE.

§ 17.

De l'Église.

Henke, Historia antiquior dogmatis de unitate Ecclesiæ, Helmst., 1781, in-4°. — *F.-A. Blau*, Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit, Mainz, 1791, in-8°. — *Kleuker*, De Ecclesiâ et ecclesiis, Kil., 1817, in-8°. — *Kist*, Verhandl. over de kerk op aarde, Harl., 1830, in-4°. — *Schmidt*, Ueber die Entstehung der katholischen Kirche, dans la Bibliothek für Kritik und Exeges., T. II, cah. 1. — *Carové*, Ueber die alleinseligmachende Kirche, Frankf., 1826, in-8°. — *Rothe*, Die Aufänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb., 1837, in-8°. — *A. Petersen*, Die Idee der christlichen Kirche, Leipz., 1839-46, 3 vol. in-8°. — *Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, in-8°. — *Andersen*, Das protest. Dogma von der sichtbar. und unsichtbar. Kirche, Kiel, 1842, in-8°. — *Hansen*, Die lutherische und die reformirte Kirchenlehre von der Kirche, Gotha, 1854, in-8°. — *Munchmeier*, Von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, Gött., 1854, in-8°.

L'unité de l'Église est une des idées fondamentales du christianisme, mais les apôtres n'entendirent jamais parler que d'une unité morale et spirituelle; ils ne connurent que des églises isolées sans autre lien entre elles qu'une foi commune au Christ ressuscité, une même espérance du salut et

une même charité [1]. De bonne heure cependant on commença à joindre à la notion de l'Église, comme société morale et religieuse, destinée à réaliser sur la terre le royaume de Dieu annoncé par le Christ [2], celle d'une société extérieure, semblable à la société civile, jouissant des mêmes droits, et à faire entrer dans les conditions d'admission l'uniformité de la doctrine et du culte. Cette tendance se développa rapidement à mesure que des relations plus fréquentes se nouèrent entre les différentes Églises et que le besoin de s'opposer aux novateurs se fit sentir plus vivement. Ainsi se forma peu à peu l'idée de l'Église catholique, mot que l'on ne trouve employé nulle part avant le IIe siècle [3], et qui ne fut même reçu dans les symboles qu'au IVe.

Ce nom d'Église catholique ne fut d'ailleurs nullement réservé à l'Église romaine. On l'employait pour désigner l'Église ou plutôt l'ensemble des églises qui avaient conservé la pure doctrine, transmise par une suite non interrompue d'évêques. A ce point de vue, l'église de Rome ne jouissait d'aucun avantage sur celles d'Antioche ou de Jérusalem, d'Éphèse ou de Corinthe, fondées comme elle par des apôtres, et où l'on supposait, par conséquent, que la tradition apostolique avait dû se conserver sans altération. Personne d'ailleurs ne s'imaginait de prendre ce mot de catholique ou

[1] *Lücke*, Commentat. de eccles. Christianorum apostolicâ, Gott., 1813, in-4°.

[2] *Théremin*, Die Lehre vom göttl. Reiche, Berlin, 1823, in-8°.

[3] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. IV, c. 15 : Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς εκκλησίας παροικίαις. — Dans le symbole dont l'Église romaine faisait usage au milieu du IIe siècle, selon *Bunsen*, (Hippolytus, T. III, p. 129), la seule épithète donnée à l'Église est celle de sainte. *Cyprien*, évêque de Carthage, ne lui en accorde pas d'autre non plus (Epist. LXXVI); mais le symbole de Nicée la qualifie déjà de catholique.

d'universel dans son sens propre, parce que personne n'ignorait que l'Église ne couvrait pas toute la terre. A vrai dire, l'Église orthodoxe n'était catholique qu'en tant qu'elle était plus nombreuse que les églises dissidentes ou hérétiques. C'est ainsi que le lien moral qui unissait les églises apostoliques devint dogmatique, en attendant qu'il s'établît entre les diverses communautés chrétiennes une union plus étroite encore, fondée sur l'uniformité des croyances et sur la hiérarchie.

Dans le IIe siècle, l'évêque d'Antioche Ignace exhorte déjà les membres des églises à se tenir étroitement unis à leurs évêques en fait de doctrine [1] et à se soumettre à tout ce qui a été institué. Il n'est point encore question, il est vrai, d'un accord dogmatique entre les différentes églises; mais cette idée de l'Église catholique est déjà formulée par Irénée [2] et plus positivement encore par Tertullien [3], qui déclare formellement que l'Église est notre Mère, comme Dieu est notre Père. Cependant c'est l'évêque Cyprien, ce zélé défenseur de l'épiscopat dans son intérêt personnel, qui insiste avec le plus d'énergie sur l'absolue nécessité de rester dans le giron de l'Église une et catholique, la véritable arche de Noé, hors de laquelle il n'y a point de salut, toutes les églises dissidentes n'offrant qu'erreur et perversité, au point que le martyre même y est sans valeur aucune [4]. Avant lui, Origène

[1] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 4; Ad Smyrn., c. 8: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησους ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10; III, c. 4. § 1; V, c. 20.

[3] *Tertullien*, De baptism., c. 8; De præscript. c. 21, 32, 35.

[4] *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ, dans ses Opera, p. 181 : Quisquis ab ecclesiâ segregatus adulteræ jungitur, a promissis ecclesiæ separatur. Nec perveniet ad Christi præmia, qui relinquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est.

avait déjà prétendu que hors de l'Église il n'y a point de salut [1] ; mais, pour lui du moins, l'Église entière ne s'incorporait pas dans l'épiscopat, comme l'affirmait le paradoxal Cyprien [2] dans une intention facile à pénétrer. Toutefois le principe qu'en dehors de l'Église on ne peut être sauvé, ne fut admis comme un des caractères nécessaires du catholicisme qu'à l'occasion des querelles des Orthodoxes avec les sectes plus rigides des Novatiens et des Donatistes. Ces derniers reconnaissaient aussi qu'il n'y a qu'une seule Église véritable, hors de laquelle il n'y a point de salut à attendre; mais ils croyaient que cette église était la leur, parce qu'elle ne souffrait dans son sein ni vicieux, ni excommuniés. Dans leur opinion, l'Église d'Afrique tout entière avait été souillée par le crime de Cécilien, qui avait reçu l'ordination d'un évêque traditeur, en 311. Elle était donc privée des dons du Saint-Esprit et ses sacrements n'avaient aucune efficacité. Tel avait été aussi le sentiment de Cyprien, qui avait enseigné que rester en communion avec un mauvais prêtre, c'est participer à sa souillure [3]. Mais depuis que le prélat africain avait soutenu cette thèse, les circonstances avaient bien changé. Aussi Augustin n'hésita-t-il pas à l'abandonner dans sa lutte contre les Donatistes et à proclamer,

Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noë fuit : et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadit..... p. 183 : Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista non sanguine abluitur..... Esse martyr non potest, qui in ecclesià non est.

[1] *Origène*, In Jesu Nave, hom. III, c. 5 : Extra hanc domum, id est, extra ecclesiam nemo salvatur.

[2] *Cyprien*, Epist. LXIX, dans ses Opera, p. 118 : Scire debes episcopum in ecclesià esse et ecclesiam in episcopo, et, si qui cum episcopo non sint, in ecclesià non esse.

[3] *Cyprien*, Epist. LXVIII, dans ses Opera, p. 113 : Nec sibi plebs blandiatur, immunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans, et ad injustum atque illicitum præpositi sui episcopatum consensum suum commodans.

au contraire, que nul n'a le droit de se séparer de l'Église parce qu'elle souffre des pécheurs dans son sein [1] ; que leur présence ne la souille pas, et que l'efficacité des sacrements ne dépend en aucune façon de la pureté de celui qui les administre. Dans l'opinion d'Augustin, la pureté et la sainteté ne sont donc pas des marques essentielles de la véritable Église ; aussi, pour justifier les prétentions de son église à ce titre, n'est-ce pas à sa sainteté qu'il en appelle, mais à sa catholicité, c'est-à-dire à son accord dogmatique avec les communautés chrétiennes du monde entier [2].

Dès lors il fut généralement admis que le caractère principal de l'Église catholique consiste dans l'orthodoxie. Mais ce caractère devait, on le comprend, rester très-douteux tant que l'on n'aurait pas reconnu généralement l'infaillibilité des synodes ou des conciles chargés, sous l'autorité des empereurs, de décréter sur les matières controversées. Or cette idée de l'infaillibilité des évêques comme organes du Saint-Esprit fut longue à s'établir, la subjectivité ayant longtemps défendu ses droits en face de la puissance objective de l'Église. Quoiqu'on en trouve déjà le germe dans les Homélies pseudo-clémentines [3], on n'y croyait pas encore unanimement dans le IV[e] siècle, malgré les prétentions des conciles à l'inspiration divine ; nous en avons la preuve dans les écrits d'Athanase, de Grégoire de Naziance et d'Augustin [4].

[1] *Augustin*, Contra epist. Parmeniani, lib. II, c. 11, § 25; III, c. 5, § 26.
[2] *Augustin*, De unitate Ecclesiæ, c. 4 ; Contra Crescon., lib. IV, c. 54, 58.
[3] Clementis Homil. III, c. 66-72.
[4] *Athanase*, De synod. Arimini et Seleuc., c. 43 : Ἐπειδὴ, ὡς αὐτοί φασι, οἱ τὸν Σαμοσατέα καταχρίναντες ἐπίσκοποι εἰρήκασι, μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, καὶ λοιπὸν αὐτοί διὰ τὴν πρὸς τοὺς εἰρηκότας εὐλαβείαν τε καὶ τιμὴν οὕτω περὶ τὴν λέξιν διάκεινται· καλὸν μετ' αὐτων μετ' εὐλαβείας

Depuis cette époque pourtant, l'idée fit rapidement son chemin. Déjà Léon le Grand attribuait l'infaillibilité non-seulement aux conciles [1], mais aux empereurs rendant des décrets dogmatiques [2] et à soi-même, en sa qualité d'évêque de Rome [3]; et un de ses plus illustres successeurs, Grégoire le Grand, osa placer les quatre premiers conciles œcuméniques sur la même ligne que les quatre Évangiles [4]. Durant la plus grande partie du moyen âge, les docteurs scolastiques s'accordèrent à admettre l'infaillibilité de l'Église universelle [5]; mais qui en était l'organe? Sur ce point, ils ne s'entendaient plus, et, chose curieuse! les papes eux-mêmes se contredisaient l'un l'autre [6]. Aucun d'entre eux ne s'expliqua sur la prétendue

καὶ περὶ τούτου διασκέψασθαι, συγκρούειν μὲν τούτους πρὸς ἐκείνους ἀπρεπές, πάντες γὰρ εἰσι πατέρες. — *Grégoire de Naziance*, Epist. CXXX : Ἔχω μὲν οὕτως, εἰ δεῖ τἀληθὲς γράφειν, ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων ὅτι μηδεμιᾶς συνόδου τέλος εἶδον χρηστὸν, μηδὲ λύσιν κακῶν μᾶλλον ἐσχηκυίαν, ἢ προσθήκην. — *Augustin*, De baptismo contra Donatistas, lib. II, c. 3 : Quis autem nesciat, sanctam Scripturam canonicam... omnibus posterioribus episcoporum litteris ita præponi, ut de illâ omnino dubitari et disceptari non possit, utrùm verum vel utrùm rectum sit, quidquid in eâ scriptum esse constiterit : episcoporum autem litteras... per sermonem fortè sapientiorem cujuslibet in eâ re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis fortè a veritate deviatum est : et ipsa concilia, quæ per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quæ fiunt ex universo orbe christiano sine ullis ambagibus cedere : ipsaque plenaria sæpe priora posterioribus emendari; cùm aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat.

[1] *Léon le Grand*, Epist., epist. 93, c. 1-3; 145, c. 1.

[2] *Ibid.*, epist. 84, c. 1; 148; 162, c. 3.

[3] *Ibid.*, epist. 16; Sermo XXV.

[4] *Grégoire le Grand*, Epist., lib. I, epist. 24.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, Prima secundæ, qu. 1, art. 9 : Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis.

[6] *Grégoire VII*, Dictatus Papæ, dans *Mansi*, Concil., T. XX, p. 313 : Quòd romana ecclesia nunquam erravit, neque in perpetuum, Scripturâ testante, errabit. — *Innocent III*, Sermo II : In tantùm mihi fides necessaria est, ut cùm de cæteris peccatis Deum judicem habeam, propter solum peccatum, quod in fidem committitur, possim ab ecclesiâ judicari.

infaillibilité de l'évêque de Rome d'une manière plus nette, plus franche et plus forte qu'Adrien VI († 1523), qui déclara que le pape peut se tromper et qu'il y a eu plusieurs papes hérétiques [1]. Après un semblable aveu échappé à la conscience d'un souverain pontife, il semble qu'il ne restait plus aux partisans de l'infaillibilité de l'Église qu'à en revenir à la théorie qui attribuait cette infaillibilité aux conciles.

Cette opinion, qui comptait en France d'assez nombreux partisans, mais qui avait aussi beaucoup d'adversaires même dans les rangs des théologiens libéraux [2], triompha aux conciles de Constance et de Bâle, et elle fut condamnée à ceux de Florence et du Latran. Les Ultramontains y opposèrent le système papal. Un de leurs chefs, le dominicain Cajétan [3],

[1] *Adrien*, De ministro confirmationis, sent. IV, art. 3 : Quòd si per romanam ecclesiam intelligatur caput illius putà pontifex, certum est quòd possit errare etiam in iis quæ tangunt fidem, hæresim per suam determinationem, aut decretalem asserendo. Plures enim fuerunt pontifices romani hæretici. — Cf. *Launoi*, Opera, T. V, pars I, p. 43.

[2] *Occam*, Dial. I, lib. 5, c. 25. — *Cusa*, De concord. cathol., lib. II, c. 3-4. — *D'Ailly*, cité par *Von der Hardt*, Concil. Constant., T. II, p. 200 : Secundùm quosdam magnos doctores generale concilium potest errare, non solùm in facto, sed etiam in jure, et quod magis est, in fide. Quia sola universalis ecclesia hoc habet privilegium, quòd in fide errare non potest. — *Gerson*, De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam, dans ses Opera, édit. Du Pin, T. II, P. I, p. 183 : Catholica universalis ecclesia, ex variis membris unum corpus constituentibus, sive ex Græcis, Latinis et Barbaris, in Christum credentibus, est conjuncta et nominata. Cujus corporis universalis Ecclesiæ caput Christus solus est. Cæteri verò, ut Papa, Cardinales et Prælati, Clerici, Reges et Principes ac Plebeii, sunt membra inæqualiter disposita... In hâc ecclesiâ et in ejus fide omnis homo potest salvari, etiamsi in toto mundo aliquis Papa non posset reperiri et non inveniretur. Et causa est, quia in hâc solùm ecclesiâ est Christi fides fundata, et huic soli ecclesiæ est potestas ligandi et solvendi tradita... Hæc Ecclesia de lege currenti nunquam errare potuit, nunquam deficere, nunquam schisma passa est, nunquam hæresi maculata est... Alia verò... particularis et privata, in catholicâ ecclesiâ inclusa, ex Papâ, Cardinalibus, Episcopis, Prælatis et viris ecclesiasticis compaginata, solet dici ecclesia romana, cujus caput Papa creditur... Et hæc errare potest, et potuit falli et fallere, schisma et hæresin habere, etiam potest deficere.

[3] *Cajétan*, Tractatus de comparatione auctoritatis Papæ et Concilii, dans *Rocaberti*, Bibl. max. pontific., T. XIX, p. 443.

se fit le défenseur des prétentions les plus exagérées de la papauté contre le docteur de Sorbonne Jacques Almain († 1515), qui prouva par des faits irréfutables que plusieurs papes ont erré même en matière de foi, d'où il concluait qu'en fait de doctrine, la décision en dernier ressort appartient aux conciles généraux [1]. Cette théorie se répandit et trouva des partisans jusqu'à la cour de Rome [2]; cependant le système opposé continua à être maintenu, avec la tenacité propre au clergé, par un grand nombre de théologiens plus ou moins avides d'honneurs et de bénéfices ecclésiastiques, ainsi que par les ordres mendiants, en tout temps dévoués au Saint-Siége. Aujourd'hui encore les deux partis sont en présence : l'un soutenant que la puissance souveraine et législatrice dans l'Église ap-

[1] *Almain*, Tract. de auctoritate Ecclesiæ et Conciliorum generalium, c. 10 : Papa potest errare errore judiciali, de errore personali omnibus notum est. Probatur ista propositio : duo summi Pontifices determinaverunt contraria, etiam in his, quæ fidem tangunt, ergo alter eorum erravit, errore judiciali : Antecedens patet, de Joanne XXII et Nicolao, quorum unus determinavit judicialiter Christum et Apostolos nihil habuisse in communi, nec in proprio; alter oppositum, ut videre est in eorum Extravagantibus. Secundò. Innocentius III et Cœlestinus determinaverunt contraria super istâ propositione. *Uno conjugum ad hæresim transeunte, alter qui remanet in fide potest ad secunda vota transire.* Determinatio Innocentii III, quòd *non potest*, ponitur in cap. Quanto. *De divortiis*. Determinatio Cœlestini, ut dicit Glossa in eod. cap. *Olim*, ponebatur in Decretalibus *De conversione conjugatorum*, in fine. Tertiò. Aliqui statuerunt contra Evangelium, ut Pelagius, qui fecit Constitutionem, quòd omnes subdiaconi Siciliæ a suis uxoribus abstinerent, quas in minoribus ordinibus duxerant, aut ab officio cessârent, quam (quia erat iniqua et contra Evangelium) retractavit Gregorius I, ejus successor, ut patet 31 Dist. Can. *Ante triennium*, in textu et in glossâ .. Ex his satis patet, quòd Summus Pontifex potest errare, sententiando in materiâ fidei... Sequitur secundò, quòd ultima resolutio in his quæ fidei sunt, non spectat ad Summum Pontificem... Concilium universale in his quæ fidei sunt, errare non potest, et sic ad ipsum ultima fidei decisio spectat. — Cf. *Gerson*, De potestate ecclesiasticâ, considerat. IV, XI. — *Tostat*, Comment. in Numer., c. XV, qu. 48, 49.

[2] *Bellarmin*, Eccles. milit., c. 14 : Cum dicimus ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quàm de universitate episcoporum, id est, quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessariò est verum et de fide, et similiter id quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessariò est verum et de fide.

partient aux conciles généraux, qui seuls sont infaillibles comme représentant l'Église universelle ; l'autre prétendant, au contraire, qu'un concile même général ne représente pas assez fidèlement l'Église pour qu'on lui attribue l'infaillibilité, et que ses décisions n'acquièrent ce caractère que par la sanction du pape, qui seul ne peut errer.

Selon les théologiens catholiques, un caractère non moins essentiel de la véritable Église est l'union de tous les fidèles sous un chef unique, le pontife romain [1], vicaire de Jésus-Christ. Pour peu que l'on soit versé dans l'histoire ecclésiastique, on sait que de très-bonne heure l'église de Rome aspira à la primauté sur toutes les autres, en fondant son étrange prétention sur le fameux passage de Matth. XVI, 18-19. Or ce passage a été dans tous les temps l'objet d'interprétations absolument contraires à celle qu'on lui donnait à Rome. Le savant Launoi ne cite pas moins de seize Pères ou docteurs de l'Église qui ont cru que par ces mots *sur cette pierre* Jésus s'était désigné lui-même [2], ni moins de quarante-quatre Pères ou écrivains ecclésiastiques, sans compter dix papes, qui ont pensé que ces mots se rapportaient à la profession de foi faite par l'apôtre [3]. On est assez généralement d'accord aujourd'hui

[1] *Bellarmin*, Loc. cit., c. 2 : Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse cœtum hominum, ejusdem christianæ fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipuè unius Christi in terris vicarii romani pontificis. — Voy. *Ziegler*, Versuch einer pragmat. Geschichte der kirchlich. Verfassungsformen in den VI ersten Iahrhund., Leipz., 1798, in-8°.

[2] *Launoi*, Epistolæ, lib. V, epist. 6.

[3] *Ibid.*, lib. IV, epist. 4 ; V, epist. 6. — *Hilaire*, De Trinitate, lib. VI, c. 36 : Pater Petro revelavit ut diceret, Tu es filius Dei.... Super hanc igitur confessionis petram, Ecclesiæ ædificatio est. — *Augustin*, Retractat., lib. I, c. 21 : Dixi in quodam loco de apostolo Petro, quòd in eo tanquam in petrâ fundata sit Ecclesia, qui sensus cantatur etiam in ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, sed scio me postea sæpissimè sic exposuisse quod a Domino dictum est : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam : ut super hanc intelligeretur quem con-

pour reconnaître que Pierre a eu réellement une certaine supériorité sur ses collègues, supériorité qu'il devait sans doute à la vivacité de son zèle plus qu'à la fermeté de son caractère ; mais il faut avouer, d'un autre côté, que, dans l'antiquité, cette prééminence ne fut point admise par un grand nombre des plus éminents docteurs de l'Église. Ainsi, Jérôme appelle Pierre et André les princes des apôtres [1] ; Cyrille d'Alexandrie et le synode qu'il présidait, mettent au même rang Pierre et Jean [2] ; Chrysostôme fait de Jacques le chef de l'Église [3]. Mais à quoi bon multiplier les preuves ; il faudrait citer presque tous les Pères des premiers siècles qui n'ont jamais songé à élever Pierre au-dessus de ses collègues. Cyprien seul ferait exception dans un endroit de ses écrits, si la critique n'avait pas prouvé que le passage est interpolé [4].

Si les Pères niaient la suprématie de Pierre sur les autres apôtres, il est clair qu'ils devaient être peu disposés à admettre les prétentions de l'évêque de Rome à la primauté. Irénée, par exemple, et Tertullien placent l'église de Smyrne sur la même ligne que celle de Rome [5], et Jérôme déclare for-

fessus est Petrus dicens : Tu es Christus Filius Dei vivi. Non enim dictum est illi : Tu es petra, sed tu es Petrus : petra autem est Christus, quem confessus est Simon dictus Petrus. — Nous pouvons nous en tenir à ces deux passages si clairs et si formels. On peut d'ailleurs consulter Launoi.

[1] *Jérôme*, Breviar. in psalter., psalm. LXVII, § 27.

[2] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 1073.

[3] *Chrysostôme*, In Acta Apost., homil. XXXIII, c. 2. — Cf. *Photius*, Bibl., cod. 275.

[4] *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ, dans ses Opera, p. 180 : Primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. — Baluze n'ayant pas trouvé ce passage dans les plus anciens manuscrits, l'avait rejeté de son édition ; mais un ordre du ministre força dom Maran à le rétablir au moyen d'un carton, à ce qu'affirme l'abbé *Prompsault*, dans son écrit Du siége du pouvoir ecclésiastique dans l'Église de Jésus-Ch., Paris, 1854, in-12, p. 69, où il combat à la fois la primauté de Rome et l'infaillibilité du pape.

[5] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 3, § 2. — *Tertullien*, De præscript., c. 32. —

mellement que tous les évêques sont égaux, que la richesse ou la pauvreté de leurs siéges n'établit point entre eux une hiérarchie [1]. En un mot, jusqu'au VIIe siècle, l'Église chrétienne n'eut d'autre centre d'unité que les conciles généraux. A force de persévérance et d'habileté, les évêques de Rome finirent pourtant par obtenir, au moins sur les Églises de l'Occident, une suprématie qui ne fut guère contestée jusqu'à la Réforme, si ce n'est par quelques sectes dissidentes, et leur ambition grandissant avec leur pouvoir, ils aspirèrent à soumettre la puissance temporelle elle-même à leur autorité absolue. Leurs tentatives eurent peu de succès. Une partie de l'Église, sous la protection des princes séculiers, continua à professer la doctrine que les clefs n'ont pas été remises à Pierre, mais à l'Église ; que les papes sont soumis aux conciles généraux ; qu'ils ne sont que les premiers ministres de l'Église ; qu'ils ne possèdent pas le pouvoir législatif et qu'on peut appeler de leurs décisions aux conciles ; que les évêques tiennent leur autorité non du pape, mais de Dieu ; qu'enfin le pouvoir temporel est indépendant du pouvoir spirituel. Tels sont les principes de la portion la plus libérale du clergé catholique ; ils dominent, du moins dans les lois, en France [2],

Cf. Griesbach, Progr. de potentiore Ecclesiæ romanæ principalitate ad Iren. III, 3, Ienæ, 1778, in-4°.

[1] *Jérôme*, Epist. CI ad Evangelum : Si auctoritas quæritur, orbis major est Urbe. Ubiquumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriæ, sive Tanis, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas vel sublimiorem vel inferiorem episcopum non facit. Cæterùm omnes Apostolorum successores sunt. — Cf. *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ, c. 4.

[2] Les quatre articles de l'Église gallicane, adoptés en 1682 dans une assemblée de prélats, établissent en principe que les rois ne sont pas soumis au pouvoir ecclésiastique dans les choses temporelles, et ne peuvent être déposés ni directement ni indirectement par les papes ; que les décrets du concile de Constance, en ce qui touche l'autorité du Saint-Siége, sont en pleine vigueur et doivent être exécutés ; que l'auto-

où ils ont été défendus autrefois avec énergie par les parlements et l'université, et ils ne tarderont pas à triompher dans toute l'Europe; car si le système ultramontain compte encore des défenseurs ardents en Italie, en Portugal et surtout en Espagne, il perd tous les jours du terrain, parce qu'il est inconciliable avec les idées modernes. A peine ses plus fanatiques partisans oseraient-ils répéter tout bas aujourd'hui ce que J. de Turrecremata et Roderic Sancius, tous deux espagnols, firent imprimer à Lyon et à Rome, vers la fin du xv[e] siècle, sur le pouvoir absolu exercé par le pape dans le ciel et sur la terre, sur les hommes et les anges, les morts et les vivants, les fidèles et les infidèles, en sa qualité de vicaire du Très-Haut [1], et bien moins encore s'écrier avec Ch. Marcellus, s'adressant au belliqueux Jules II en plein concile : Tu es un autre Dieu sur la terre [2]. Jamais plus basse adulation n'a poussé plus loin l'hyperbole.

Sans doute la grande majorité des Catholiques ne se font plus une idée aussi exagérée de la puissance du pape, bien que tous tiennent, ou du moins doivent tenir, pour les principales marques de la vraie Église, la profession de la vraie foi, la communion des sacrements, la soumission au pape, et,

rité du pape ne peut s'exercer en France que conformément aux canons reçus dans l'Église gallicane ; qu'encore que le pape ait la part principale dans la décision des controverses dogmatiques et que ses décrets s'étendent à toutes les Églises, ils ne sont définitifs qu'après avoir été revêtus du consentement de l'Église catholique.

[1] *Turrecremata*, Summa de Ecclesiâ et ejus auctoritate, lib. II, c. 52, 103. — *Sancius*, Speculum vitæ humanæ, lib. II, c. 1 : Qui (summus pontifex) non ad humanum tantùm principatum, sed ad divinum, non ad principandum solùm mortalibus, nec modò hominibus, sed angelis ; non ad judicandum vivos, sed mortuos, non in terrâ solùm, sed in cœlo ; non ad præsidendum solis fidelibus, sed infidelibus ; et (ut paucis agam) qui ad eam ipsam dignitatem, ad eandem jurisdictionem et coactionem, et universalem toto orbe supremum principatum a Summo Deo et ejus loco super cunctos mortales institutus et evectus est.

[2] *Labbe*, Concil., T. XIV, p. 109 : Tu enim pastor, tu medicus, tu gubernator, tu cultor, tu denique alter Deus in terris.

comme il n'y a point de salut hors de cette église véritable, ils doivent regarder comme damnés les infidèles de tous les temps, les Juifs, les Turcs, les Païens, les hérétiques, les apostats, les excommuniés, les catéchumènes et les schismatiques [1], mais non pas les scélérats et les impies; car des vertus internes, *internæ virtutes*, ne sont pas requises pour constituer une église, un lien purement extérieur suffit [2].

L'opinion contraire domine dans l'Église protestante. On y distingue l'Église visible de l'Église invisible. Celle-ci comprend tous les justes ou les saints, à quelque communion qu'ils appartiennent, en tant qu'ils sont unis entre eux et avec Jésus, leur chef commun, sinon par un lien extérieur, au moins par le lien intérieur de l'Esprit. C'est cette Église, une, invisible, sainte, infaillible et immuable qui est en possession des promesses du Sauveur. On y oppose l'Église visible, société de tous ceux, bons et méchants, qui professent extérieu-

[1] L'abbé *Doney*, dans son Catéchisme du concile de Trente, Dijon, 1842, in-8°, p. 212, croit pourtant que les schismatiques et même les hérétiques peuvent être sauvés, s'ils se trompent de bonne foi. C'est une hérésie, mais une hérésie qui lui fait honneur.

[2] *Bellarmin*, Eccles. milit., c. 2 : Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse cœtum hominum, ejusdem christianæ fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipuè unius Christi in terris vicarii. Ex quâ definitione facilè colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui verò ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio. veræ fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primæ partis excluduntur omnes infideles, tum qui nunquam fuere in ecclesiâ, ut Judæi, Turcæ, tum qui fuerunt et recesserunt, ut hæretici et apostatæ. Ratione secundæ excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiæ excluduntur schismatici. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quòd omnes aliæ requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesiâ, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt : nos autem credimus in ecclesiâ inveniri omnes virtutes, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars veræ ecclesiæ, non putamus requiri internam virtutem, sed tantùm externam professionem fidei et sacramentorum communionem.

rement la religion chrétienne, et image plus ou moins fidèle de l'Église idéale, qu'elle doit tendre constamment à réaliser. L'unité de cette Église visible repose uniquement sur la pure prédication de la parole divine et la légitime administration des sacrements [1]. Par conséquent, elle n'a nul besoin, pour se maintenir, d'une hiérarchie et d'un pape ; elle peut même se passer d'un sacerdoce spécial, car un des principes essentiels du protestantisme, c'est le sacerdoce spirituel de tous les Chrétiens. Ainsi Luther suppose une troupe de laïques jetés dans une île déserte et choisissant l'un d'entre eux pour prêtre. L'élu, dit-il, serait aussi véritablement prêtre que si tous les évêques et les papes du monde l'avaient consacré [2]. Ces idées sont communes à toutes les sectes protestantes; les Quakers vont même plus loin : ils retranchent des fonctions du ministère la prédication de l'Évangile, l'enseignement religieux appartenant, selon eux, à ceux-là seulement qui y sont appelés par une vocation intérieure [3].

En rejetant l'autorité du pape et des conciles, en ne revendiquant pas pour elle-même le privilége de l'infaillibilité, mais en proclamant l'Écriture sainte, librement interprétée par la science, source unique de la religion chrétienne, en présentant enfin à chaque fidèle une Église idéale dont son

[1] Conf. August., c. 7-8 : Est Ecclesia congregatio sanctorum, in quà Evangelium rectè docetur et rectè administrantur sacramenta. — Cf. Confess. Gallic., c. 27, 28; — Helv. 1, c. 17; — Anglic., c. 19; — Belg., c. 27; — Scot., c. 16.

[2] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. X, p. 302 et 1858. — Cf. *Zwingle*, Werke, T. I, p. 199. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. II, c. 15, § 6.

[3] *Barclay*, Theol. christ. Apol., thes. X : Sicut dono et gratià seu lumine Dei omnis vera cognitio in rebus spiritualibus recipitur et revelatur, ita et illo, prout manifestatur et in intima cordis receptum est, per ejus vim et potentiam unusquisque verus Evangelii minister constituitur, præparatur et suppeditatur in opere ministerii, et hoc movente, ducente et trahente, oportet evangelistam, pastorem christianum, duci et mandari in labore et ministerio suo evangelico, et quoad loca, ubi, et quoad personas, quibus, et quoad tempora, quando ministraturus est.

devoir était de s'approcher le plus qu'il pourrait, l'Église protestante avait affranchi l'esprit religieux de toute autorité absolue sur la terre. Malheureusement elle ne tarda pas à tomber dans le dogmatisme le plus rigide, et la liberté subjective fut étouffée sous les symboles qu'on opposa, comme normes de foi infaillibles, aux sectes dissidentes. Une opposition énergique fut faite à cette déplorable tendance, qui menaçait tout travail libre de la réflexion et partant tout progrès dans la doctrine. Les Sociniens d'abord, puis les Arminiens et surtout les Piétistes — ces derniers au nom du mysticisme — revendiquèrent avec force la liberté d'examen, la plus précieuse conquête de la Réforme.

Se plaçant à un autre point de vue, Töllner († 1774) se fit l'organe des Rationalistes [1], et la réaction contre l'Église dominante alla si loin que l'on en vint à examiner s'il était entré dans le plan de Jésus-Christ de réunir ses sectateurs en Église distincte, d'en former une société calquée sur la société politique, de fonder, en un mot, un état ecclésiastique [2]. Ce fut Kant qui se chargea de résoudre le problème. Établissant une distinction entre la notion historique et la notion philosophique de l'Église, il présenta celle-ci comme une association de toutes les créatures raisonnables, travaillant en commun au développement de la moralité et de la religiosité en elles-mêmes et dans les autres, comme une société idéale ayant pour principe la vertu et la liberté, pour but le souverain bien, et soumise à des lois qui ne peuvent être que l'expression

[1] *Töllner*, Vernunftl. Unterricht von symbol. Bücher, Züllich., 1796, in-8°.

[2] *Münscher*, Handbuch der christ. Dogmengeschichte, 3e édit., T. II, p. 375. — *Röhr*, Briefe über den Rationalismus, Aachen, 1813, in-8°, p. 416 : Deutlich fällt in die Augen, dass wenigstens Jesus keinen absichtlichen Antheil daran hatte, wenn seine Universalreligion späterhein, mittelst gewisser äusserlicher Gebräuche, als eine besondere Religionsverfassung, oder als ein kirchliches Institut, auftrat.

de la nature même des êtres raisonnables. C'est un devoir pour l'humanité de chercher à réaliser cet idéal[1].

Cette définition de l'Église comme société morale trouva beaucoup de partisans parmi les théologiens libéraux et parmi les Mystiques qui se sont plus dans tous les temps à présenter l'Église comme une communion des cœurs, à laquelle les formes extérieures sont inutiles. Cependant, à mesure que le sentiment religieux se réveilla dans le sein du protestantisme, l'opinion ancienne, qui fait de l'Église la dispensatrice nécessaire de tous les bienfaits procurés à l'humanité par le Sauveur, reprit de nouvelles forces, et elle trouva dans Schleiermacher un habile et puissant défenseur[2]; mais c'est en vain jusqu'à présent que l'orthodoxie s'est efforcée de faire revivre l'autorité dogmatique des anciens symboles. Tous les vrais théologiens, à peu d'exceptions près, s'accordent à voir dans le protestantisme non pas un ensemble de dogmes, mais un principe : celui de la liberté en face du principe de l'autorité personnifié dans l'Église romaine[3]. Il n'est donc plus question, dans la plupart des églises protestantes, d'exiger des prédicateurs de la parole de Dieu une parfaite conformité de doctrines; ce qu'on demande aux fidèles, ce n'est plus l'unité dogmatique, mais l'unité de l'esprit fondée sur une tolérance

[1] *Kant*, Religion innerhalb, etc., stuck III. — *Schmidt-Phiseldeck*, De morali christ. societate sub typo regni cœl., Havn., 1794, in 8°. — *Stäudlin*, De notione Ecclesiæ, dans la Göttingische theologische Bibliothek, T. I, p. 600; III, p. 241. — *Stapfer*, De naturâ, conditore et incrementis reipubl. ethicæ, Berne, 1797, in-8°.

[2] *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. I, § 6, 22; II, § 121, 125.

[3] *De Wette*, Dogm., § 94. — *Marsh*, A compar. view of the churches of England and Rome, Lond., 1814, in-8°. — *Clausen*, Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus, Copenh., 1825, 3 vol. in-8°. — *Zimmermann*, Ueber das protest. Princip, Darmst., 1829, in-8°. — *Baur*, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, Tüb., 1836, in-8°. — *Dorner*, Das Princip unsrer Kirche, Kiel, 1841, in-8°.

réciproque et se manifestant par une charité muutelle, c'est-à-dire que l'Église protestante presque tout entière a adopté aujourd'hui la théorie prêchée depuis longtemps et mise en pratique par les Arminiens, les Mennonites et les Frères Moraves.

§ 18.

De la Parole de Dieu.

Hunnius, Tract. de majestate et auctoritate Scripturæ sacræ, Francof., 1594, in-8°. — *Thummius*, Disquis. de Verbo Dei, Tüb., 1625, 2 part. in-4°. — *Bertling*, Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heiligen Schrift lehre und nicht lehre, Danzig, 1756, in-4°.

L'Église protestante enseigne dans ses symboles, comme le fait aussi l'Église catholique, que l'Église chrétienne possède seule les clefs du royaume des cieux [1], parce que, seule, elle procure au pécheur l'assistance du Saint-Esprit, en mettant à sa disposition certains moyens de salut, qui consistent dans l'étude de la parole de Dieu et l'usage des sacrements. Telle était aussi la doctrine professée dans l'Église des premiers siècles [2]; car les religions positives, dans tous les temps et dans tous les lieux, ont exprimé hautement la prétention de former le lien unique entre l'homme et Dieu. Sur ce point donc les théologiens protestants et les catholiques sont d'accord, avec cette différence pourtant que ceux-ci ne font point de la lec-

[1] Conf. Helv. I, c. 17; — Belg., c. 28. — *Luther*, Catech. major, p. 500 : Extra hanc christianitatem neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest.
[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 24 : Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei et omnis gratia, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia.

ture des Livres saints et de la prédication de la parole de Dieu la partie essentielle du culte, bien qu'ils parlent de l'Écriture comme de la nourriture de l'âme et qu'ils la placent à côté des sacrements [1].

Pour les Protestants, au contraire, la parole de Dieu est la base unique de l'enseignement religieux. Elle n'est pas seulement une source de connaissance ; elle renferme encore en soi un principe vivifiant et sanctifiant. La Loi a sa vertu propre, comme l'Évangile. L'une fait connaître le péché, l'autre nous procure la grâce, en opérant dans notre raison des convictions religieuses, en nous guidant dans la route du bien, en faisant naître en nous des sentiments de piété, d'amour et d'espérance ; quelquefois même en produisant dans nos cœurs une conversion subite, par une espèce de vertu magique [2].

Les anciens théologiens protestants reconnaissaient unanimement la distinction établie déjà par saint Paul entre la Loi et l'Évangile ; seulement les uns entendaient par la Loi la partie morale du Vieux et du Nouveau Testament ou la partie pratique du christianisme, et les autres en restreignaient la notion à la seule législation de Moïse [3] ; de là naquirent des malentendus qui donnèrent lieu à la controverse antinomistique [4]. Elle fut soulevée par Jean Agricola († 1566) au sujet de la recommandation faite par Mélanchthon aux pasteurs évangéliques de commencer par prêcher la Loi afin de frapper

[1] Catech. Rom., P. IV, c. 13, § 18. — Cf. *Augustin*, De gratiâ Christi, c. 24 : Non lege atque doctrinâ insonante forinsecus, sed internâ atque occultâ mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus humanis non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.

[2] *Reinhard*, Dogmat., § 153. — Conf. Helv. I, c. 13 ; — Anglic., c. 7.

[3] *Chemnitz*, Loc. theol., P. II, p. 1. — *Baumgarten*, Glaubenslehre, T. III, p. 178.

[4] *Planck*, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, T. V, P. I, liv. 4.

les pécheurs d'épouvante, de les amener par la terreur à confesser leurs péchés et à s'en repentir ; puis de relever leur courage et d'apaiser leurs angoisses par l'assurance, donnée dans l'Évangile, qu'ils obtiendront grâce de Dieu par le Christ. Agricola repoussa cette méthode avec beaucoup de véhémence comme une déviation du pur christianisme. Il prétendit que la religion chrétienne n'a rien à faire avec la Loi, qui ne concerne que les magistrats civils ; que, par conséquent, ce n'est pas à la Loi ou au Décalogue à prêcher la repentance, mais à l'Évangile, qui nous raconte la passion et la mort du Fils de Dieu ; car, disait-il, la véritable repentance commence toujours par le désir de bien faire, c'est-à-dire par la foi en Christ, qui seule fait naître ce désir en nous. Les Orthodoxes se récrièrent et taxèrent d'erreur dangereuse une opinion qui semble ne reposer que sur une équivoque, tandis qu'au fond elle soulève une question importante [1], à savoir, si depuis la chute, il reste en l'homme assez de force morale pour entrer dans la bonne voie sans y être poussé par la peur des châtiments divins.

L'accord n'était pas aussi général entre les théologiens touchant l'efficacité de la parole de Dieu. Les Mystiques, H. Rothmann, entre autres, soutenaient que l'Écriture sainte n'a pas plus de vertu que tout autre livre, qu'elle n'opère ni l'illumination ni la conversion sans le concours du Saint-Esprit, qui seul donne la lumière intérieure de la grâce [2]. Avant lui,

[1] *Nitzsch*, De antinomismo J. Agricolæ, Vitt., 1804, in-4°. — *Elwert*, De antinomiâ Agricolæ, Tur., 1837, in-8°.

[2] *Rothmann*, Jesu Christi Gnadenreich, Danz., 1621, in-8°; Wohlgegründetes Bedenken, was von D. Dietrichs seinen schwarmfragen, darinnen er von Schwenckfeldianismo handelt und dessen andere beschuldiget, zu halten sey, wobey auch die Frage erörtert wird, ob ohne vorhergehender Erleuchtung des Heiligen Geistes die heilige Schrift möge verstanden werden, Lüneb., 1623, in-8°.

Schwenckfeld avait nié déjà qu'il y eût aucune vertu dans le Verbe extérieur ou la parole humaine, en soutenant que la conversion du pécheur ne s'opère que par l'influence surnaturelle du Verbe devenu chair et de l'homme Jésus devenu Dieu, opinion qui s'appuyait sur son hypothèse de la déification du corps du Christ [1]. En général, les Mystiques de toute nuance attachent peu de prix à la lecture et à la prédication de la Parole de Dieu, et, à cet égard, les Sociniens [2] et les Arminiens, quoique placés à un tout autre point de vue, se rapprochent d'eux, puisqu'ils n'attribuent à cette Parole qu'une vertu naturelle et morale. Tel était aussi le sentiment de Claude Pajon († 1685). Ce célèbre ministre enseignait que l'Esprit saint présente à l'homme dans la Parole de Dieu des vérités et des motifs de conversion propres à porter sa volonté au bien; et que c'est à l'esprit humain à se laisser convaincre par ces vérités et toucher par ces motifs [3]. Cette théorie fut, on le comprend, combattue avec emportement par les Orthodoxes; mais elle ne s'en répandit pas moins dans l'Église protestante, où tous les théologiens, qui ne sont pas aveuglés par un intérêt dogmatique, s'accordent à reconnaître que les effets de la Parole de Dieu dans notre âme ne peuvent être, en tout cas, qu'analogues aux lois intérieures de notre nature et de notre propre individualité, et qu'ils ne peuvent, par conséquent, rien avoir de surnaturel.

[1] Voy. *Quenstedt*, Ouv. cité, P. I, p. 172.
[2] *Socin*, De auctoritate Scripturæ, Racov., 1570, in-8°. — *Walch*, Einleitung in die Relig. Streitigk. der luther. Kirche, T. IV, p. 229.
[3] Voy. France protestante, art. *Pajon*.

§ 19.

Des sacrements.

Hunnius, De sacramentis Veteris et Novi Testamenti, Francof., 1595, in-8°. — *Carpzov*, Vindic. doctr. de sacramentis, Lips., 1651, in-4°. — *Baumgarten*, De sacramentis, Halæ, 1753, in-4°. — *Wernsdorf*, Diss. de naturâ et indole sacramentorum ecclesiæ nostræ, Vitt., 1755, in-4°.—*Ruperti*, Ueber die Sacramente unsrer Kirche, dans le T. II de ses Theolog. Miscell., an. 1817. — *Glöckler*, Die Sacramente der christl. Kirche theoretisch dargestellt, Frankf., 1832, in-8°.— *Brenner*, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsre Zeiten, Bamb., 1818-24, 3 vol. in-8°.

Le mot de sacrement, *sacramentum*, qui a été introduit par Tertullien dans la langue dogmatique de l'Église latine, répond au mot grec de μυστήριον, et, comme lui, il s'appliquait autrefois tantôt à une doctrine inconnue, mystérieuse, incompréhensible, communiquée aux hommes par la révélation, tantôt à certains rites auxquels on attribuait une vertu magique, à des actes symboliques célébrés avec une solennité particulière, et même au symbole visible d'une chose invisible, spirituelle. C'est ainsi que les anciens écrivains chrétiens parlent du sacrement de la Trinité ou de l'Incarnation, et qu'ils désignent quelquefois par ce mot la religion chrétienne et même une fête religieuse [1]. Augustin n'hésite pas à donner ce nom au sel qu'on mettait sur la langue des caté-

[1] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 30 : In Patre et Filio et Spiritu Sancto, secundùm christianum sacramentum.— *Hilaire*, De Trinit., lib. V, c. 35.— *Isidore de Péluse*, Epist., lib. II, epist. 192. — *Théodoret*, In Epist. ad Coloss., c. 1, §. 26. — *Léon le Grand*, Sermo XXIII, c. 1 : Nota quidem sunt... quæ ad sacramentum pertinent solemnitatis hodiernæ.

chumènes [1], et on le trouve dans Tertullien appliqué à la croix [2]. Cependant c'est dans le sens spécial qu'il a aujourd'hui, celui de signe visible d'une chose invisible, que ce mot paraît avoir été le plus usité [3] ; de là le nom de signes sacrés, *sacrata signa*, donnés aux sacrements.

Ces différentes acceptions d'un même mot expliquent pourquoi les docteurs de l'Église ont admis plus ou moins de sacrements. Le nombre n'en fut définitivement fixé que dans le XIIe siècle. Tertullien paraît n'en avoir connu que deux dans le sens strict du mot, le baptême et l'eucharistie [4]. Dans une de ses lettres, Augustin n'en mentionne non plus que deux, le baptême et la Cène [5], comme formellement établis par Jésus-Christ, bien qu'ailleurs il qualifie de sacrements l'ordination, le mariage, l'extrême-onction et même l'exorcisme qui accompagnait le baptême [6]. Chrysostôme ne parle non plus que de deux : le baptême, auquel était inséparablement jointe l'onction ou la confirmation, et la Cène [7] ; mais le

[1] *Augustin*, De peccat. merit. et remissione, lib. II, c. 26 ; De catech. rud., c. 26.

[2] *Tertullien*, Adv. Judæos, c. 10.

[3] *Chrysostôme*, In Epist. I ad Cor., hom. VII, c. 1 : Μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν. — *Augustin*, De catechiz. rudibus, c. 26 : Signacula rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari ; — Sermo CCLXXII : Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem ; quod intelligitur, fructum habet spiritalem ; — De peccat. orig., c. 40 : Rerum occultarum sacrata et evidentia signa.

[4] *Tertullien*, De coronà, c. 3.

[5] *Augustin*, Epist. LIV, c. 1 : (Christus) sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem novi populi colligavit, sicut est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur ; — De symbol. ad catech., c. 6 : Quomodo Eva facta est ex latere Adæ, ita Ecclesia formetur ex latere Christi. Percussum est ejus latus et statim manavit sanguis et aqua, quæ sunt Ecclesiæ gemina sacramenta.

[6] *Augustin*, Contra epist. Parmen., lib. II, c. 13, § 28 ; De bono conjugali, c. 7, 15 ; De baptismo, lib. V, c. 20 ; De peccat. orig., c. 40

[7] *Chrysostôme*, In Joh., homil. LXXXV, c. 3 ; Epist. II, c. 2.

Pseudo-Denis l'Aréopagite comptait déjà six mystères, savoir le baptême, la Cène, la bénédiction du chrême, l'ordre, l'état monacal et les rites mortuaires [1]. Cependant, au IXe siècle, nous voyons encore Raban Maur ne reconnaître que deux sacrements, le baptême et le chrême, le corps et le sang du Christ, qui, dit-il, méritaient ce nom par leurs vertus saintes et cachées [2]. Dans sa célèbre *Exposition de la foi orthodoxe*, Jean Damascène ne traite également que du baptême et de la Cène [3], et dans son *Livre des Origines*, Isidore de Séville n'en mentionne pas davantage [4]. Contemporain de Raban Maur, Paschase Radbert n'en admet non plus que deux, ainsi que Bérenger de Tours, qui vécut au milieu du XIe siècle [5] ; il faut même descendre jusqu'au siècle suivant pour trouver une opinion différente sur ce sujet. Ainsi Godefroi, abbé de Vendôme vers 1120, compte cinq sacrements principaux : le baptême, l'ordination, la confirmation, la Cène et l'extrême-onction [6], et, vers le même temps, en 1124, Otton, évêque de Bamberg et apôtre de la Poméranie, en portait déjà le nombre à sept [7], s'il faut en croire son biographe.

[1] *Denis l'Aréopagite*, De eccles. hierarch., c. 2-7.

[2] *Raban Maur*, De institut. clericorum, lib. I, c. 24 : Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis, quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretiùs salutem eorundem sacramentorum [ope] operatur : unde a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.

[3] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. IV, c. 13.

[4] *Isidore de Séville*, De origin., lib. VI, c. 19 : Sunt sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi.

[5] *P. Radbert*, De cœnà Domini, c. 3 : Sunt autem saeramenta Christi in Ecclesià baptismus, corpus quoque Domini et sanguis. — *Bérenger*, De sanctâ cœnâ, Berlin, 1834, p. 153 : Duo sunt præcipuè Ecclesiæ sacramenta, sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis.

[6] *Godefroi*, De ordinatione episcoporum, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XXI, p. 60 : Annulus autem et virga, quando ab illis dantur quibus dari debent, sacras menta Ecclesiæ sunt, sicut sal et aqua, oleum et chrisma, et quædam alia, sine quibu hominum et ecclesiarum consecrationes fieri non possunt.

[7] *Canisius*, Antiq. Lectiones, éd. Basnage, T. III, P. II, p. 62 : Discessurus a

L'Église chrétienne n a donc pas eu de tout temps sept sacrements, ainsi que l'affirment les théologiens catholiques; jamais fait historique n'a été constaté par des témoignages plus nombreux et plus décisifs. Nous le répétons, ce fut Pierre Lombard [1] qui introduisit cette doctrine dans le système théologique de l'Église latine : il fut le premier qui la développa systématiquement, et, par son immense influence sur les écoles, il la fit recevoir partout d'autant plus facilement que, depuis les temps les plus reculés, le nombre 7 était tenu pour un nombre sacré. Ce qui prouve que son opinion n'était point encore partagée par tous ses contemporains, c'est que Hugues de Saint-Victor ne reconnaissait que deux sacrements nécessaires au salut, le baptême et la Cène, et qu'Alexandre de Halès avouait franchement que le Christ n'a institué que ces deux-là [2]. Ces sept sacrements, auxquels Lombard lui-même était loin d'accorder la même valeur [3], sont le baptême, la confirmation, l'extrême-onction, la Cène, la pénitence, le mariage et l'ordre. Trois d'entre eux, le baptême, la confirmation et l'ordre, confèrent un caractère indélébile, et ils ne peuvent, par conséquent, être renouvelés.

vobis, trado vobis quæ tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei... septem sacramenta Ecclesiæ, quasi septem significativa dona Spiritûs Sancti.

[1] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 2 : Sacramenta novæ legis sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, pœnitentia, unctio extrema, ordo, conjugium.

[2] *Hugues de S. Victor*, De sacramentis, lib. I, pars IX, c. 7 : Sunt enim quædam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur : sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi. — *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 8, memb. 2, art. 1 : [Christus] duo sacramenta instituit per se ipsum, sacramentum baptismi, quod est maximæ necessitatis et efficaciæ, et sacramentum eucharistiæ, similiter propter quotidianam infirmitatem maximè necessarium.

[3] *Lombard*, Loc. cit. : Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus : alia in remedium tantùm sunt, ut conjugium : alia gratiâ et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.

Fixée définitivement par Thomas d'Aquin [1], la théorie des sept sacrements devint dès lors une des parties essentielles de l'enseignement scolastique ; toutefois ce ne fut qu'au xv[e] siècle qu'elle fut admise au nombre des articles de foi par le concile de Florence [2]. La décision de ce concile fut sanctionnée, un siècle plus tard, par celui de Trente [3], qui consacra en même temps l'opinion de Lombard et de Thomas d'Aquin [4] sur la différence de dignité des sept sacrements [5], ainsi que cette doctrine toute scolastique, que la grâce est conférée *ex opere operato*, indépendamment des dispositions morales de celui qui les administre ou de celui qui les reçoit [6], par la

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 60-150.

[2] *Mansi*, Concil., T. XXXI, p. 1054.

[3] Concil. Trident, sess. VII, c. 1 : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia a J. Christo instituta, aut esse plura vel pauciora quàm septem, anathema sit.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 62, art. 5 : De latere Christi fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

[5] Concil. Trid., Loc. cit., c. 3 : Si quis dixerit, hæc septem sacramenta ita esse inter se paria ut nullâ ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.

[6] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 64, art. 9 : Quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non in virtute propriâ, sed in virtute Christi, sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quòd minister sit in charitate, ita non requiritur fides ejus, sed infidelis potest verum sacramentum præbere; — art. 10 : Intentio potest perverti dupliciter. Uno modo respectu ipsius sacramenti, putà, cùm aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisoriè aliquid agere. Talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipuè quando suam intentionem exteriùs manifestat. Alio modo quantùm ad id, quod sequitur sacramentum, putà, si sacerdos intendat aliquam fœminam baptizare, ut abutatur eâ, si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia priùs non dependet a posteriori, inde est, quòd talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollat. — *Duns Scot*, Sentent., lib. IV, dist. I, qu. 6, § 10 : Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quòd non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit quòd suscipiens non ponat obicem. — *G. Biel*, In Sentent., lib. IV, dist. 1, qu. 3 : Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita, quòd ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic, quòd præter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiritur bonus motus interior in suscipiente. — Concil. Trident., Loc. cit., c. 8 : Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam,

vertu même des signes sacramentels de la nouvelle loi, — doctrine inconnue à l'antiquité chrétienne, qui avait toujours fait dépendre l'effet salutaire des sacrements de l'état moral et religieux, sinon du ministre dispensateur, au moins du sujet qui y participait [1], — doctrine étrange qui a été rejetée par plusieurs théologiens catholiques, entre autres par J. Gropper, archidiacre de Cologne, et par le cardinal Bellarmin [2], et qui a été repoussée avec horreur, comme une opinion judaïque, par les Réformateurs [3]. Il est vrai qu'on la trouve aussi professée dans l'Église grecque [4], où l'influence de Théodore Studite fit recevoir, dès le IX[e] siècle, les six mystères ou sacrements du Pseudo-Denis l'Aréopagite [5]. Depuis le XV[e], cette église enseigne, comme l'Église romaine, qu'il y a sept sacrements, avec cette différence seulement qu'elle joint la confirmation ou l'onction du saint chrême au bap-

sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

[1] *Augustin*, In Joh. XV, tract. LXXX, c. 3 : Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur; — In Joh. VI, tract. XXV, c. 12 : Ut quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti. Discernitur quidem ab operibus fides. — *Bernard de Clairvaux*, Opera, T. V, p. 214 : Sacramentum sine re sacramenti sumenti mors est. Res verò sacramenti, etiam præter sacramentum sumenti, vita æterna est.

[2] *Chemnitz*, Examen concil. Trident., P. II, lib. I, p. 26. — *Bellarmin*, De sacrament. in genere, lib. II, c. 1 : Notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramentum, multa concurrere : nimirum ex parte Dei voluntatem utendi illâ re visibili : ex parte Christi, passionem : ex parte ministri, potestatem, voluntatem, probitatem : ex parte suscipientis, voluntatem, fidem et pœnitentiam : denique ex parte sacramenti ipsam actionem externam..... Voluntas, fides et pœnitentia in suscipiente adulto necessariò requiruntur ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causæ activæ, non enim efficiunt gratiam sacramentalem, sed solùm tollunt obstacula, quæ impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, undè in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio.

[3] Apol. Conf. August., p. 203 : Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judaica opinio est. — Conf. Gallic., c. 37; — Scot., c. 21.

[4] *Macaire*, Théologie dogmatique orthodoxe, T. II, p. 615.

[5] *Théodore Studite*, Epist. CLXV.

tême ; qu'elle administre la Cène sous les deux espèces, et qu'elle ne regarde pas l'extrême-onction comme un viatique, mais comme un remède contre les maladies de l'âme et du corps [1].

D'après la définition que l'Église grecque et l'Église romaine donnent des sacrements, trois choses constituent leur essence : l'institution divine, le signe visible, la communication de la grâce invisible à l'âme du fidèle. Or l'un ou l'autre de ces attributs essentiels manquent évidemment à cinq de leurs sept sacrements. Où trouve-t-on dans la pénitence, l'ordre et le mariage, l'élément visible, le symbole, le signe de la chose invisible ? et sur quel passage de l'Écriture sainte, à moins d'avoir recours à l'exégèse la plus arbitraire, fonderait-on l'institution divine de la confirmation et de l'extrême-onction ? Ce sont ces motifs qui ont déterminé les Réformateurs à rejeter la doctrine des sept sacrements. Luther en reconnut d'abord trois : le baptême, la Cène et la pénitence ou l'absolution [2] ; mais, plus tard, il en réduisit le nombre à deux, comme l'Église calviniste [3].

Tous les promoteurs de la Réforme s'accordèrent d'ailleurs à proclamer, en opposition avec la doctrine scolastique de

[1] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 410 et 563. — Confess. orthodox., P. I, qu. 98.

[2] *Luther*, De captiv. Babyl., dans ses Opera, édit. de Iena, T. II, fol. 261 : Neganda mihi sunt septem sacramenta et tantùm tria pro tempore ponenda : baptismus, pœnitentia, panis; — fol. 286 : Si rigidè loqui volumus, tantùm duo sunt in Ecclesiâ Dei sacramenta, baptismus et panis, cùm in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus. Nam pœnitentiæ sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitus instituto caret, et aliud non esse dixi, quam viam ac reditum ad baptismum.

[3] Conf. Helv. I, c. 19 : Sunt qui septem sacramenta numerent. Ex quibus nos pœnitentiam, ordinationem, non papisticam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest Ecclesia; — Gallic., c. 34 ; — Belgic., c. 33 ; — Anglic., c. 25.

l'*opus operatum*, que l'efficacité des sacrements dépend absolument de la foi du sujet auquel ils sont administrés [1]; ils se divisèrent seulement sur la question de savoir s'ils sont de simples signes, de simples gages de la grâce et de la bonté de Dieu, ou s'il y a en eux une vertu magique qui communique la grâce. Zwingle, par exemple, ne voulait y voir que des signes ou des cérémonies vénérables, mais incapables de conférer la grâce [2], parce que de grossiers éléments ne sauraient agir sur l'âme et y opérer la sanctification. Tel était aussi, à peu de chose près, le sentiment de Luther [3] et celui de Calvin, qui considérait les sacrements comme des signes de fraternité chrétienne ou des gages de la grâce divine [4]. Plus tard cependant, lors des controverses sur la Cène, les deux Églises protestantes se rapprochèrent du dogme catholique et enseignèrent la nécessité, au moins conditionnelle, des sacrements, qui communiquent la grâce divine réellement et surnaturellement, abstraction faite de l'intention mentale [5]. Les Sociniens cependant et les Arminiens res-

[1] *Luther*, Loc. cit., fol. 286; Catechismus major, P. IV, c. 29 et suiv. — Conf. August., art. 12.

[2] *Zwingle*, De verâ et falsâ relig., dans ses Opera, T. II, p. 197 : Vocem sacramentum magnopere cupiam Germanis nunquam fuisse acceptam. Cùm enim hanc vocem audiunt, jam aliquid magnum sanctumque intelligunt, quod vi suâ conscientiam a peccato liberet. Sacramentum nihil aliud esse videmus, quàm initiationem aut oppignorationem. Sunt ergo sacramenta signa vel cæremoniæ, quibus se homo Ecclesiæ probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque Ecclesiam totam potiùs certiorem de tuâ fide quàm te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta quàm ut signo cæremoniali ad confirmandam egeat, fides non est.

[3] *Luther*, De capt. Babyl., T. II, fol. 273 : Nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiæ.

[4] *Calvin*, De re sacramentariâ, c. 7; Inst. rel. christ., lib. IV, c. 14, § 14 : Fallitur, qui plus aliquid per sacramenta sibi conferri putat, quàm quod verbo Dei oblatum verâ fide percipiat. Ex quo etiam conficitur, non pendere ex sacramenti participatione salutis fiduciam, acsi justificatio sita illic foret, quàm in uno Christo repositam, nihilominus evangelii prædicatione, quàm sacramenti obsignatione nobis communicari scimus, ac sine hâc posse in solidum constare.

[5] Conf. August., art. 13. — Apol. Conf. August., p. 253. — Confess. Helvet. I,

tèrent fidèles ou revinrent à la première manière de voir des Réformateurs, ceux-là en considérant les sacrements comme de simples cérémonies extérieures au moyen desquelles les Chrétiens manifestent leur foi et se distinguent des sectateurs des autres religions [1], les seconds en leur attribuant seulement une vertu symbolique, morale, en tant qu'ils inspirent de sérieuses réflexions sur les vérités de la religion [2], et en les présentant comme les signes et les gages de l'alliance que Dieu a conclue avec nous. Le protestantisme moderne a fini aussi par faire revivre l'opinion première de Luther et de Calvin. De divers côtés même des voix se sont élevées pour demander qu'on cesse d'appliquer au baptême et à la Cène une dénomination qui n'est point biblique [3].

c. 12. — *Hollaz*, Op. citat., p. 1058 : Intentio externa, quæ consistit in adhibitione omnium verborum et actionum sacramentalium hoc modo, quo Christus instituit, ad integritatem sacramenti necessaria est. Interna intentio requiritur quidem ad decorum ministri, ut attentum, non somnolentem, non peregrinantem animum afferat : sin tamen vel ex negligentiâ, vel ex malitiâ non sit intentus, salutarem sacramenti effectum non impedit; — p. 1065 : Necessaria sunt sacramenta necessitate præcepti et medii, non necessitate absolutâ, sed ordinatâ sive conditionatâ; magis tamen necessaria sunt sacramenta initiationis, quàm confirmationis.

[1] Cat. Racov., qu. 202 : Quomodo confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus, quodque licet a Domino institutum, opus tamen nostrum est, nihil prorsus miri in se continens.

[2] Conf. Remonst., c. XXII, art. 3; XXIII, art. 1 : Sacramenta ritus sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti fœderalibus signis ac sigillis Deus gratiosa sua beneficia in fœdere præsertim evangelico promissa non modo repræsentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat. — *Limborch*, Theol. christ., lib. V, c. 66, § 31 : Restat, ut dicamus, Deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere, non eam actu per illa conferendo, sed per illa tanquam signa evidentia eam repræsentando et ob oculos ponendo; — § 32 : Sic pignoribus et arrhis apud homines etiam rerum ipsarum aliqualis traditio fieri censetur. Præterea a parte nostrâ fovent pietatem, quia est obligatio ad officium faciendum et instar militaris juramenti.

[3] *Reinhard*, Dogmat., § 154. — *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. II, p. 454 et suiv.

§ 20.

La pénitence.

Wigand, Explicatio de clave ligante, Francof., 1561, in-8°. — *Morin*, Comment. hist. de discipl. in administratione sacræ pœnitentiæ, Paris., 1651, in-fol. — *Daillé*, De pœnis et satisfactionibus humanis, Amst., 1649, in-4°; — De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione, Gen., 1661, in-4°. — *Hottinger*, Biga exercitat. de pœnitent. tum antiquioris tum romanæ ecclesiæ, Tigur., 1706, in-4°. — *Wernsdorf*, De absolutione non mere declarativâ, Vitt., 1716, in-4°. — *Abicht*, De confessione privatâ, Gedan., 1728, in-4°. — *Fix*, Geschichte der Beichte, Chemnitz, 1800, in-8°. — *Mohnike*, Das sechste Hauptstück im Katechismus, Strals., 1830, in-8°.

Il est incontestable qu'une discipline sévère régnait dans la primitive Église, mais il n'est pas moins certain que des siècles s'écoulèrent avant que l'on s'imaginât de faire de la pénitence un sacrement. On croyait seulement, comme nous l'apprennent les témoignages des Pères, que les fautes commises après le baptême pouvaient se racheter par de rudes expiations [1] et une confession publique de ses péchés. La pénitence accomplie, le coupable, tenu jusque-là en dehors de l'Église, était admis de nouveau dans l'assemblée des fidèles par le prêtre, qui lui annonçait le pardon, mais qui ne pouvait agir qu'avec le consentement de la communauté [2], preuve évidente, selon nous, que, dans l'opinion générale, le pouvoir des clefs avait été remis non pas à un seul homme, ni même

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 13, § 7. — *Tertullien*, De pœnitent., c. 2, 4, 9, 10. — *Lactance*, Inst. div., lib. IV, c. 30. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 12. — *Origène*, In Lev., homil. II, c. 4.

[2] *Cyprien*, Epist. LV, dans ses Opera, p. 85 : Vix plebi persuadeo, immò extorqueo, ut tales patiantur admitti; — Epist. LIX : Quæ res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate... sine petitu et conscientiâ plebis.

au clergé, mais à l'Église. Encore cette absolution n'était-elle, pourrait-on dire, que conditionnelle ; elle devait être ratifiée de Dieu, qui seul peut lire dans le cœur des hommes [1] ; le sentiment chrétien étant trop profond chez tous pour que l'on se permît de préjuger l'arrêt du Juge suprême. Jusqu'au XIIIe siècle, la formule de l'absolution prononcée par le prêtre fut conçue ainsi : ***Misereatur tibi omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata***, c'est-à-dire : Que le Dieu tout-puissant ait pitié de toi et te pardonne tous tes péchés.

Au reste, même après les luttes des Orthodoxes avec les Montanistes, les Novatiens et d'autres sectaires, qui refusaient à l'Église le pouvoir de remettre les péchés les plus graves, tels que l'idolâtrie, l'impureté et l'homicide, la notion de la pénitence était encore si mal définie, que Léon le Grand n'entendait sous ce mot que la confession [2]. La plupart des théologiens pourtant s'accordaient déjà à y faire entrer comme éléments nécessaires un repentir sincère ou la contrition du cœur, la confession orale et la satisfaction par des macérations, des prières et de bonnes œuvres, c'est-à-dire ce que l'Église catholique appela plus tard la matière du sacrement.

Les différences d'opinions portaient principalement sur la confession qui, publique d'abord, devint privée pour les péchés secrets à partir du IIIe siècle. Quoique recommandée

[1] *Cyprien*, Epist. LII, dans ses Opera, p. 71 : Non præjudicamus Domino judicaturo, quominus si pœnitentiam plenam et justam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hìc statutum. Si verò nos aliquis pœnitentiæ simulatione deluserit, Deus qui non deridetur et qui cor hominis intuetur, de his, quæ nos minus perspeximus, judicet et servorum sententiam Dominus emendet. — *Jérôme*, Com. in Matt., lib. III, c. 16 : Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes, aliquid sibi de Pharisæorum assumunt supercilio : ut vel damnent innocentes, vel solvere se noxios arbitrentur, quum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quæratur.

[2] *Léon le Grand*, Epist. CLXVIII, c. 2.

par la hiérarchie [1], cette pratique, qui donna lieu de bonne heure à des abus si scandaleux que le patriarche de Constantinople, Nectaire († 397), se vit forcé de l'abolir dans toute l'étendue de sa juridiction [2], n'était point devenue obligatoire au IXe siècle, comme on le voit par le 33e canon d'un synode tenu à Châlons, en 813 [3], où la préférence est encore évidemment donnée à l'usage de se confesser directement à Dieu. Même dans le XIIe siècle, beaucoup étaient d'avis que la confession, quelque utile qu'elle soit, n'est pas une condition indispensable de la rémission des péchés, et que la contrition suffit [4]. Telle était l'opinion de Pierre Lombard, entre autres [5]. Dès cette époque pourtant, il s'établit une autre théorie basée principalement sur le traité *De la vraie et de la fausse pénitence*, dont on croyait Augustin l'auteur, et où on lit que les prêtres ont le pouvoir de lier et de délier; que Dieu pardonne à ceux à qui ils pardonnent. Lombard leur contestait naturellement ce pouvoir et ne voulait leur reconnaître qu'un droit de déclaration à l'égard de ceux dont

[1] *Léon le Grand*, Epistol. CLXVIII, c. 2 : Sufficit illa confessio, quæ primùm Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit. Tunc enim plures ad pœnitentiam poterunt provocari si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.

[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. V, c. 19. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. XII, c. 16. — *Nicéphore*, Hist. eccles., lib. XII, c. 28.

[3] *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 100 : Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam verò sacerdotibus confitenda esse percensent : quod utrumque non sine magno fructu fit. Ita duntaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra. Et secundùm institutionem Apostoli confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur (Jac. v, 16). Confessio itaque quæ Deo fit, purgat peccata : ea verò, quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata.

[4] *Gratien*, Decretum, P. II, c. 33, qu. 3.

[5] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 17 : Oportet pœnitentem confiteri peccata, si tempus habeat : et tamen antequam sit confessio in ore, si votum fit in corde, præstatur ei remissio.

Dieu a remis ou retenu les péchés [1]. Richard de Saint-Victor combattit son opinion comme frivole, et néanmoins il n'attribue lui-même au prêtre que la partie de la rémission des péchés qui concerne la peine [2]. Thomas d'Aquin est aussi d'avis que le prêtre ne remet les péchés qu'indirectement [3] ; mais, contrairement à l'opinion de Richard de Saint-Victor, il soutient qu'il peut décharger le pécheur de la peine et de la coulpe. Dès lors, la formule déprécative de l'absolution : *Misereatur vestri omnipotens Deus*, ou *Absolutionem tribuat vobis omnipotens*, tendait à se changer en cette formule indicative : *Ego absolvo te*, Je t'absous, et ce fut Thomas qui se chargea encore de justifier ce changement [4]. Dès lors aussi, on commença à condamner de plus en plus fortement l'usage, qui s'était maintenu jusque-là, de se confesser à des laïques [5], au moins en cas de nécessité, et à affirmer que l'absolution appartient

[1] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 18 : Solus Deus dimittit peccata vel retinet... Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos... Non semper sequitur Deus ecclesiæ judicium, quæ per surreptionem vel ignorantiam interdum judicat, Deus autem semper judicat secundùm veritatem.

[2] *Richard de S. Victor*, Tract. de potest. ligandi et solvendi, c. 12.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 18, art. 1 : Solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit instrumentaliter sacerdos ut minister. Sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 84, art. 3 : Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur, quinimo in quibusdam absolutionibus, sicut in Prima et Completorio et in cœnâ Domini, absolvens non utitur oratione indicativâ : Ego te absolvo : sed oratione deprecativâ : Misereatur vestri omnipotens Deus, vel : Absolutionem tribuat vobis omnipotens.—Thomas défend la première de ces formules comme la forme la plus convenable dans son Opusc. XXII.

[5] *Thomas de Cantimpré*, De Apibus, lib. LIII, c. 23. —*Lombard*, Sent., lib. IV, dist. 17 : Tanta est vis confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 8, art. 2 : Quando necessitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte suâ est, scilicet conteri et confiteri cui potest.— *Bonaventure*, In Sentent., lib. IV, dist. 17, pars 13.— *Duns Scot*, In Sent., lib. IV, dist. 17, qu. 1.

exclusivement au prêtre, qui seul possède le pouvoir des clefs-doctrine qui triompha au quatrième concile du Latran, en 1215, où Innocent III fit, sous peine d'excommunication, à tout catholique arrivé à l'âge de discrétion, un devoir de se confesser à son curé au moins une fois par an [1]. Cette décision fut prise en vue des Cathares, des Bégards, des Vaudois et des autres hérétiques qui, par haine contre la hiérarchie, déclaraient inutile de se confesser aux prêtres.

Ce fut le même esprit d'opposition à la hiérarchie qui porta Wiclef à avancer que la confession orale est sans profit pour le pécheur animé d'une véritable contrition. Luther, au contraire, qui maintint d'abord la pénitence au nombre des sacrements, conserva l'absolution privée et même, en certains cas, la confession auriculaire comme préparation à la Cène, sans exiger toutefois du pénitent l'énumération détaillée de ses péchés [2] ; mais cette pratique est à peu près tombée en désuétude, en sorte qu'aujourd'hui on se contente, dans l'Église luthérienne, comme on s'est contenté toujours dans l'Église réformée [3], d'une confession générale des péchés,

[1] Concil. Later. IV, c. 2 : Omnis fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata fideliter saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiæ sacramentum : alioquin et vivens ab ingressu ecclesiæ arceatur, et moriens christianâ careat sepulturâ.

[2] Conf. August., art. 11 : Impium esset ex Ecclesiâ privatam absolutionem tollere. — Apol. Confess. Aug., p. 27 : Confessio apud nos non est abolita, non enim solet porrigi corpus Domini nisi ante exploratis et absolutis.—Art. Smalcald., p. 331 : Càm absolutio et virtus clavium etiam sit consolatio et auxilium contra peccatum, ab ipso Christo instituta, nequaquam in Ecclesiâ confessio et absolutio abolenda est, præsertim propter teneras et pavidas conscientias, et propter juventutem indomitam, ut audiatur, examinetur et instituatur in doctrinâ Christi : enumeratio autem peccatorum debet esse unicuique libera.

[3] Conf. Helv. I, c. 14 : Credimus confessionem ingenuam, quæ soli Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam, ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti, susurrando in aures ipsius, ut

après laquelle le ministre du culte prononce l'absolution du peuple, non pas *effectivè* et *realiter*, mais simplement *declarativè* et *hypotheticè* [1], en laissant à la conscience individuelle le soin de s'interroger elle-même sur son état moral.

Parallèlement au développement de la théorie de la confession se fit celui de la doctrine de la satisfaction, consistant dans l'exercice de la prière et de la mortification et dans de bonnes œuvres, doctrine à laquelle se rattache étroitement celle des indulgences. Dans tous les temps, en effet, les évêques, comme chefs de la communauté, s'étaient réservé le droit d'abréger les pénitences et de remettre au pécheur une partie de la peine imposée par l'Église. On sait que ce furent précisément de semblables actes de charité chrétienne exercés envers de grands coupables qui provoquèrent le schisme des Donatistes et des Novatiens. A la suite des invasions des Barbares, une nouvelle forme d'indulgences s'introduisit dans l'Église. Chez les peuplades germaniques tout crime se rachetait à prix d'argent. On s'imagina que le même procédé pouvait s'appliquer devant le tribunal de Dieu. Cet usage de racheter les peines canoniques qu'on avait encourues s'é-

vicissim cum impositione manuum ejus audiat ab ipso absolutionem, quòd ejus rei nec præceptum ullum, nec exemplum exstet in Scripturis Sacris. Si quis verò peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem privatim, vel a ministro Ecclesiæ, aut ab alio aliquo fratre, in lege Dei docto, petere, non improbamus. — Cf. *Zwingle*, Opera, T. I, p. 405. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 4, § 12-14.

[1] *Hollaz*, Examen, etc., p. 1348 : Ministri Ecclesiæ habent potestatem remittendi peccata, non principalem et independentem, sed ministerialem et delegatam, quâ peccatoribus contritis et pœnitentibus non tantùm significativè et declarativè, sed etiam effectivè et realiter omnia peccata, sine ullâ culpæ et pœnæ reservatione, remittunt. — *Reinhard*, Dogmat. § 177 : Die Absolution ist nicht weiter als annuntiatio veniæ peccatorum conditionata, a publico Ecclesiæ ministro facta... Die Absolution ist also blos declarativè und hypotheticè zu verstehen, und es könnte sie auch jeder andre Christ ertheilen, wenn man nicht der guten Ordnung wegen dieses Recht den öffentlichen Religionslehrern vorbehalten hätte.

tablit d'abord en Angleterre et en Irlande, et malgré les mesures prises contre un pareil abus par les synodes [1], il ne tarda pas à se répandre sur le continent [2]. La hiérarchie s'aperçut promptement du parti qu'elle pouvait tirer de cette superstition populaire dans l'intérêt de sa propre puissance [3], et les Scolastiques se chargèrent de développer scientifiquement une doctrine qui avait, dès l'origine, donné lieu aux plus graves désordres. Ce fut dans l'intention de la fonder sur une base dogmatique qu'Alexandre de Halès et Thomas d'Aquin inventèrent la fameuse théorie des œuvres surérogatoires [4], théorie qui ne fut toutefois élevée au rang de dogme que par la bulle *Unigenitus*, publiée en 1343 par Clément VI [5], au sujet du jubilé. Dès lors on dut croire dans l'Église catholique que le trésor inépuisable des indulgences, dont saint Pierre et ses successeurs sont les dispensateurs, peut être appliqué

[1] *Mansi*, Concil., T. XII, p. 406 : Si placari per alios potest divina justitia, cur divites, qui pro suis flagitiis aliorum innumeris suis possunt præmiis jejunia redimere, difficiliùs regnum intrare cœlorum dicuntur.

[2] *Ibid.* T. XIV, p. 101 : Quidam ex industriâ peccantes propter eleemosynarum largitionem sibi promittunt impunitatem... qui videntur Deum mercede conducere, ut eis impunè peccare liceat.

[3] *Ibid.*, T. XX, p. 535 : Ut Rudolphus regnum Teutonicorum regat et defendat, ex parte vestrâ [Petre et Paule] dono [Gregorius VII] omnibus sibi fideliter adhærentibus absolutionem omnium peccatorum vestramque benedictionem in hâc vitâ et in futurâ.

[4] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 23, memb. 5, art. 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. II, qu. 108, art. 4; III, suppl., qu. 25, art. 1.

[5] Extravag. commun., lib. V, tit. 9, c. 2 : Deus Filius non auro et argento, sed sui ipsius pretioso sanguine nos redemit... Quem thesaurum per beatum Petrum, cœli clavigerum, ejusque successores, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et piis, et rationalibus causis nunc pro totali, nunc pro partiali remissione pœnæ temporalis, pro peccatis debitæ, prout cum Deo expedire cognoscerent, verè pœnitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus thesauri cumulum beatæ Dei genetricis et omnium electorum a primo justo usque ad ultimum merita, adminiculum præstare noscuntur, de cujus consumtione vel diminutione non est formidandum, tam propter infinita Christi merita, tam pro eo, quòd quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tantùm magis accrescit.

au rachat d'une partie ou de la totalité de la peine temporelle encourue par les pécheurs, et non-seulement par les pécheurs vivants qui se repentent et se confessent, mais même par les pécheurs défunts, que, dans le v[e] siècle, on regardait encore comme soustraits à la juridiction de l'Église terrestre [1]. Il est vrai qu'à ces derniers les indulgences ne pouvaient être appliquées *auctoritativè*, comme disent les Scolastiques, c'est-à-dire en manière de grâce judiciaire, mais seulement *imperativè* ou en forme de suffrage [2]. Or l'histoire prouve que dans la pratique on tint en général fort peu de compte de cette distinction, et que l'on accorda, depuis la fin du xv[e] siècle, un pouvoir absolu aux papes sur le purgatoire. Les abus devinrent si criants que toutes les sectes réformatrices du moyen âge, les Vaudois, les Wicléfites, les Hussites, s'élevèrent avec énergie contre une doctrine qui donnait lieu à d'odieux scandales. Les Réformateurs du xvi[e] siècle marchèrent sur leurs traces, en sorte que le concile de Trente lui-même se crut obligé, tout en maintenant le

[1] *Mansi*, Concil., T. VIII, p 183 : Nos etiam mortuis veniam præstare deposcunt. Quod nobis possibile non est, manifestum est, quia cùm dictum sit : quæ ligaveritis super terram : quos ergo non esse jam constat super terram, non humano, sed suo judicio reservavit; nec audet ecclesia sibi vendicare, quod ipsis beatis Apostolis conspiciat non fuisse concessum, quia alia sit causa superstitum, alia defunctorum. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 25, art. 1 : Quidam dicunt, quòd non valent [indulgentiæ] ad absolvendum a reatu pœnæ, quam quis in purgatorio secundùm judicium Dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione, quâ sacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam ordinatur ex canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primò quia est contra privilegium Petro datum (Matt. xvi). Unde remissio, quæ fit quantùm ad forum ecclesiæ, valet etiam quantùm ad forum Dei. Præterea ecclesia, hujusmodi indulgentias faciens, magis damnificaret, quàm adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas scilicet purgatorii, absolvendo a pœnitentiis injunctis. — *Mansi*, Concil, T. XIX, p. 539 : Tantam Ecclesiæ suæ Christus largitus est virtutem, ut etiam qui in hâc carne vivunt jam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant.

[2] *Amort*, Op. cit., T. II, p. 292.

principe, de prendre de sérieuses précautions contre de trop fréquents abus [1].

Ce fut, on le sait, le honteux trafic des indulgences qui, en révoltant toutes les consciences pieuses, prépara en partie le succès de la Réforme. Luther et Zwingle opposèrent à la théorie scolastique des bonnes œuvres, développée et perfectionnée par la cupidité romaine, le principe de la justification par la foi seule. La pénitence devint ainsi un sentiment purement intérieur et subjectif, quelque chose qui se passe entre l'âme pécheresse et Dieu, et comme sacrement, elle se perdit dans le baptême. L'Église ne se réserva que le pouvoir de prononcer l'absolution au nom de Dieu, sans exiger d'ailleurs des fidèles, nous venons de le dire, l'énumération de leurs péchés [2], et le droit, tombé depuis longtemps en désuétude, d'excommunier les pécheurs impénitents [3]. Le prêtre ne jouit d'ailleurs à cet égard d'aucun privilége, il n'est que l'organe de la communauté [4].

[1] Concil. Trident., sess. XXV : S. Synodus indulgentiarum usum, Christiano populo maximè salutarem et sanctorum conciliorum auctoritate probatum, in ecclesiâ retinendum esse docet, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesiâ potestatem esse negant. In his tamen concedendis moderationem adhiberi cupit, ne nimiâ facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus verò, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab hæreticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, præsenti decreto generaliter statuit, pravos quæstus omnes pro his consequendis, undè plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse.

[2] Apol. Confess. August., p. 181 : De enumeratione delictorum diximus eam non esse jure divino necessariam. Nam quod objiciunt quidam judicem debere cognoscere causam, priusquam pronuntiat, nihil ad rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est, seu gratia, non est judicium seu lex. Itaque ministri in ecclesiâ habent mandatum remittendi peccata, non habent mandatum cognoscendi occulta peccata.

[3] Apolog. Confess. August., p. 199 : Clavis habet mandatum remittendi peccata his qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti. — *Reinhard*, Dogmat , § 177.

[4] Art. Smalc., p. 345 : (Christus) tribuit principaliter claves Ecclesiæ et imme-

§ 21.

De l'extrême-onction.

Launoi, De sacramento unctionis infirmorum, Paris., 1673, in-8°. — *Daillé*, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis, Gen., 1659, in-8°. — *Pfaff*, De unctionibus Christi et Christianorum, Tüb., 1727, in-4°. — *Woldike*, De unctione fidelium, Hafn., 1732, in-4°.

L'extrême-onction, que les Latins, les Grecs, les Nestoriens et les Monophysites [1] placent au rang des sacrements de l'Église, n'est aux yeux des Protestants qu'un moyen thérapeutique recommandé par saint Jacques aux Chrétiens de son temps [2]. L'usage d'oindre les malades paraît avoir été pratiqué de bonne heure dans l'Église chrétienne. Épiphane et Irénée en parlent comme d'une coutume existant chez différentes sectes hérétiques [3], et Origène comme d'une partie de la pénitence [4]. Il est à remarquer d'ailleurs que cette onction était toujours accompagnée de prières ; car, dans l'opinion des premiers Chrétiens comme dans celle des Juifs [5], une prière fervente était un moyen très-efficace de chasser les démons, cause de presque toutes les maladies. Cependant, à l'exception d'un passage assez vague d'une lettre d'Innocent Ier, où le chrême est qualifié d'espèce de sacrement, *genus sacra-*

diatè ; — p. 353 : In casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac parochus alterius.

[1] *Martène*, De antiquis Ecclesiæ ritibus, lib. I, pars II, c. 7. — *Assemanni*, Bibl. orient., T. II, p. 276.

[2] Jacques v, 14.

[3] *Épiphane*, Hæres., XXXVI, c. 2. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 21.

[4] *Origène*, In Lev., homil. II, c. 4.

[5] *Gfrörer*, Gesch. des Urchristenthums, T. I, p. 143 et suiv.

menti[1], nous ne trouvons aucun témoignage clair, positif, que l'extrême-onction ait été placée au nombre des sacrements avant le IXe siècle [2]. Ce fut Hugues de Saint-Victor qui, le premier parmi les Scolastiques, en traita comme d'un viatique pour les malades [3] — opinion condamnée par l'Église grecque [4], qui refuse de voir dans ce sacrement autre chose que le sacrement des mourants ; mais adoptée par l'Église latine et consacrée par le concile de Trente [5]. Il ne s'éleva de discussion parmi les Scolastiques que sur la question de savoir si l'extrême-onction doit être réitérée. Godefroi de Vendôme et Yves de Chartres le niaient [6] ; mais les autres théologiens se prononcèrent pour l'affirmative, et l'on admit à peu près généralement qu'il était convenable de la recevoir à chaque nouvelle atteinte de la maladie [7]. Les Protestants, pour qui le caractère essentiel d'un sacrement est d'avoir été institué par Jésus-Christ lui-même, rejettent naturellement celui de l'extrême-onction, qui serait tout au plus d'institution apostolique en supposant même qu'il fût question dans Jacq. v, 14-15 d'autre chose que d'un usage local et temporaire [8]. Ils se contentent d'administrer aux mourants la Cène sous les deux espèces.

[1] *Innocent*, Epist. XXV ad Decent., c. 11 : Nam pœnitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti.
[2] Synodus Regiaticina, c. 8, dans *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 932.
[3] *Hugues de S. Victor*, De sacramentis, lib. II, pars xv, c. 1-3.
[4] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 563.
[5] Concil. Trident., sess. XIV, c. 1-3.
[6] *Godefroi de Vendôme*, Quid sit sacramenti iteratio, dans les Opera de *Sirmond*, T. III, p. 899. — *Yves de Chartres*, Epist. CCLVII : Unctionem quam semel accepisti, non æstimo repetendam : quia secundùm institutum apostolicæ sedis, genus est sacramenti.
[7] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 23. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 33, art. 1. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 23, art. 2, qu. 4.
[8] Voy. *Iken*, Dissertationes philologico-theologicæ in diversa sacri codicis loca, Lugd. Bat., 1749, in-4°, T. II, p. 605 et suiv.

§ 22.

L'ordre.

Viret, De origine, continuatione, usu atque præstantiâ ministerii verbi, Gen., 1554, in-fol. — *Heshusius*, Vom Amt und Gewalt der Pfarrherrn, Erf., 1585, in-8°. — *Morin*, De sacris eccles. ordinationibus, Paris., 1655, in-fol. — *Hüffell*, Wesen und Beruf des evangel.— christl. Geistlichen, Giessen, 4e édit., 1843, 2 vol. in-8°.

Les premiers Chrétiens se considéraient tous comme membres d'un sacerdoce universel dont Jésus-Christ était le souverain pontife [1]. Cependant le Sauveur avait spécialement choisi douze de ses disciples pour prêcher l'Évangile, et il leur avait promis plus particulièrement l'assistance de son Saint-Esprit [2]. D'un autre côté, la surveillance des églises exigea bientôt des employés particuliers, qui furent élus par la communauté ou établis par les apôtres [3], et qui, selon l'usage juif, furent consacrés au service des églises par l'imposition des mains soit des fidèles eux-mêmes, soit des anciens déjà en fonctions [4]. Les plus vieux documents que nous possédions sur l'organisation de l'Église primitive n'offrent point d'autre différence entre les fonctionnaires ecclésiastiques et les membres des églises. Mais avec le catholicisme se développa l'idée d'un sacerdoce proprement dit, c'est-à-dire d'un corps intermédiaire entre le Christ et les communautés

[1] Héb. VIII, c. 11. — I Pierre II, 9. — Apoc. I, 6.
[2] Jean XX, 22.
[3] Act., VI, 2-6; XIV, 23. — Tite I, 5 et suiv.
[4] Act. VI, 6. — I Tim. IV, 14.

chrétiennes, d'un clergé hiérarchiquement constitué à l'instar du sacerdoce lévitique, immédiatement institué de Dieu et revêtu de toute la puissance ecclésiastique. Cette idée fit un chemin rapide. Si, jusqu'au ve siècle, des voix s'élevèrent encore çà et là pour proclamer le sacerdoce universel des Chrétiens [1], elles s'affaiblirent peu à peu et se turent dès que le clergé eut réussi à reconstituer le sacerdoce juif avec tous ses priviléges, même avec son grand-prêtre. Ce ne fut plus que dans quelques sectes hérétiques que l'on continua à entendre comme un écho du siècle apostolique depuis le vi^e siècle jusqu'à Luther, qui revendiqua avec énergie la liberté chrétienne en proclamant de nouveau le sacerdoce de tous les Chrétiens [2]. Il n'y a donc pas dans les Églises protestantes de

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 8, § 3 : Omnes justi sacerdotalem habent ordinem. — *Tertullien*, De exhort. castitat., c. 7 : Nonne et laici sacerdotes sumus?... Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas. — *Augustin*, De civitat. Dei, lib. XX, c. 10 : Quod adjunxit [Apoc. 20] : Erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis : non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui propriè jam vocantur in ecclesià sacerdotes, sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis.

[2] *Luther*, De captiv. Babyl., dans ses Opera, T. II, p. 273 : Neque papa, neque episcopus habet jus unius syllabæ constituendæ super christianum hominem, nisi id fiat ejusdem consensu; — De instituendis ministris ecclesiæ, ibid., p. 580 : Suntque prorsus omnes Christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt christiani. — Apol. Conf. Aug. p. 201 : Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile Levitico, quod pro populo sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum. Nos docemus sacrificium Christi, morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi. Ideo sacerdotes vocantur non ad ulla sacrificia, velut in Lege, sed ad docendum Evangelium et sacramenta porrigenda. — Conf. Helv. I, c. 18 : Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud commune est Christianis omnibus, hoc non item. Nec e medio sustulimus Ecclesiæ ministerium, quando repudiavimus sacerdotium papisticum. In N. T. non est amplius tale sacerdotium, quale fuit in populo veteri, quod unctionem habet externam et cæremonias plurimas, quæ typi fuerunt Christi, qui illa omnia adimplens abrogavit. Manet ipse solus sacerdos in æternum, cui ne quid derogemus, nemini inter ministros sacerdotis vocabulum communicamus. Ipse enim non ordinavit sacerdotes, qui acceptâ potestate a suffraganeo offerant quotidie hostiam, sed qui doceant et sacramenta administrent.

prêtres proprement dits, pas de sacerdoce, pas de hiérarchie, mais seulement des ministres égaux entre eux et chargés par la communauté de prêcher la Parole de Dieu et d'administrer les sacrements [1]. L'Église anglicane seule persiste à attacher à l'ordination un don particulier de la grâce; toutes les autres ne l'envisagent que comme une cérémonie utile à conserver à cause de son origine apostolique [2], quoiqu'elle ne confère à celui qui la reçoit aucune espèce de privilége.

Dans l'Église romaine, au contraire, comme dans l'Église grecque [3], on tient l'ordination pour un sacrement et l'on croit qu'elle communique la grâce à différents degrés correspondants aux fonctions d'évêque, de prêtre et de diacre. On reconnaît aussi dans ces deux Églises qu'elle imprime dans l'âme un caractère indélébile, qui ne permet pas de la réitérer [4], et que le droit de l'administrer n'appartient qu'aux évêques, successeurs immédiats des apôtres; mais l'on n'est pas d'accord sur la nécessité du célibat pour le futur prêtre. A cet égard, l'Église grecque s'éloigne moins de l'Église apostolique que l'Église romaine. Il est hors de doute, en effet, que dans les premiers siècles du christianisme on élevait sans scrupule à l'épiscopat des hommes mariés; mais il

[1] Art. Smalcald., p. 342 : Paulus exæquat ministros et docet ecclesiam esse supra ministros; — p. 352 : Cùm episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiæ, aut nolunt impertire ordinationem : ecclesiæ retinent jus suum... vocandi, eligendi et ordinandi ministros.

[2] *Gerhard*, Loci theolog., T. XII, p. 146 : Negamus ordinationem necessariam esse ratione talis cujusdam effectûs, qualem Pontificii illi tribuunt, quasi per eam imprimatur character aliquis indelebilis vel quasi ex opere operato conferat dona ad ministerium requisita ; — p. 163 : Impositionem manuum retinemus, non quasi sit symbolum aliquod sacramentale a Christo institutum, sed liberè hâc cæremoniâ utimur, tum quia ex usu Ecclesiæ apostol. descendit, tum quia utiles præbet commonefactiones.

[3] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 590.

[4] *Klee*, Dogmengesch., c. 6, § 7.

est tout aussi certain que, de bonne heure, l'usage s'établit de donner pour les fonctions sacerdotales la préférence à des célibataires, et qu'à dater du IVe siècle, les synodes provinciaux travaillèrent à l'envi à convertir cet usage en loi. Le sixième concile œcuménique ne céda qu'à demi à la pression de l'opinion publique. Il confirma le droit des diacres et des prêtres de continuer à vivre légalement avec leurs femmes légitimes, en ordonnant aux seuls évêques de s'abstenir de tout commerce avec les leurs [1]. L'Église d'Orient est restée fidèle à cette règle; mais l'Église latine ne s'y soumit pas. Elle persista à rendre des ordonnances de plus en plus rigoureuses sur le célibat des prêtres, qu'elle étendit même, dans le XIIe siècle, jusqu'aux ordres inférieurs [2]. Il est inutile d'ajouter que, sur ce point aussi, l'Église protestante a rétabli l'usage de la primitive Église.

§ 23.

Du mariage.

Sanchez, De sacramento matrimonii, 1592, in-fol. — *E. von Moy*, Von der Ehe, Landsh., 1830, in-8°.

Les peuples civilisés, dans tous les siècles, ont attaché une haute importance au mariage [3]. Les Juifs le regardaient comme d'institution divine; néanmoins rien ne prouve qu'ils aient eu l'habitude de faire bénir leurs unions. Les premiers

[1] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 947.
[2] Concil. Later. I, c. 40.
[3] *Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker, Leipz., 1818-21, 4 vol. in-8°, T. II, p. 558 et suiv.; III, p. 579 et suiv.

Chrétiens suivirent, sans aucun doute, la coutume juive; le mariage était à leurs yeux un acte purement civil. On voit cependant l'Église manifester de très-bonne heure l'intention d'y intervenir, puisque Ignace recommande déjà de prendre conseil de l'évêque sur le choix d'un époux ou d'une épouse [1]. La bénédiction nuptiale ne paraît pourtant pas remonter au delà du IIe siècle [2], bien que Tertullien en parle comme d'une coutume établie [3]. En tout cas, on était loin de considérer alors le mariage comme un sacrement dans le sens qu'on attache aujourd'hui à ce mot. Ce ne fut que beaucoup plus tard qu'on lui attribua ce caractère, caractère qui lui convient peu, le mariage n'étant que la consécration d'un rapport terrestre et ne conférant aucun don spirituel à ceux qui le reçoivent [4]. Les docteurs de l'Église, qui firent prévaloir cette idée, ne s'aperçurent pas de la singulière contradiction dans laquelle ils tombaient, en vantant, d'un côté, les avantages moraux de la virginité et du célibat, et en élevant, de l'autre, le mariage au rang d'un sacrement [5]. Aussi conçoit-on que Durand ne voulait pas l'appeler un sacrement dans le sens propre et rigoureux du mot [6], et comprend-on encore mieux l'embarras de l'Église qui, à défaut d'un élément matériel, d'un *signum rei sacræ*, selon l'expression d'Augustin [7], eut recours à un pau-

[1] *Ignace*, Epist. ad Polycarp., c. 5.
[2] Voy. *Hildebrandt*, De nuptiis veterum christianorum, dans ses Antiquitates, Helmst., 1700, in-4°.
[3] *Tertullien*, Ad uxorem, lib. II, c. 2, 9; De pudicit., c. 4.
[4] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 2. — Cf. *Martène*, De antiq. Ecclesiæ ritibus, lib. I, c. 9, art. 2, § 6.
[5] *Lombard*, Summa, lib. IV, dist. 26. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 53, art. 3.
[6] *Durand*, Sentent., lib. IV, dist. 26, qu. 3, § 8, 15, 17.
[7] *Augustin*, De civit. Dei, lib. X, c. 5; Doctrin. christ., lib. II, c. 1. De peccat. origin., c. 40.

vre subterfuge, en déclarant qu'il est le signe de l'union du Christ avec son Église [1].

Comme sacrement, le mariage n'a point un caractère indélébile, c'est-à-dire qu'il n'est point défendu au survivant des deux conjoints de se remarier, bien que, depuis Innocent III, il soit indissoluble même en cas de séparation de corps ou d'adultère [2]. Selon les Grecs, comme selon les Latins, ce n'est point la bénédiction du prêtre qui lui donne le caractère sacramentel, c'est le consentement mutuel de l'homme et de la femme, qui sont ainsi les ministres du sacrement, en sorte que les mariages secrets, contractés sans l'assistance d'un prêtre, sont aussi vrais, aussi réels que les autres [3].

§ 24.

De la confirmation.

Daillé, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis, Gen., 1659, in-4°. — *Ziegler*, Die Feier der heilig. Firmung, Vienne, 1817, in-8°. — *Brenner*, Geschichtl. Darstellung der Firmelung, Bamberg, 1820, in-8°. — *Bödeker*, Ueber Confirmation und Confirmanden-Unterricht, Gött., 1823, in-8°. — *Bachmann*, Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche, Berlin, 1852, in-8°.

Des quatre sacrements de l'Église romaine dont nous venons d'esquisser rapidement l'histoire, aucun ne répond

[1] *Mansi*, Concil., T. XXXI, p. 1058. Le concile s'appuie sur Éphés. v, 31-32.

[2] *Lombard*, Summa, lib. IV, dist. 31 : Separatio autem gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causâ fornicationis, vel ex communi consensu causâ religionis, sive ad tempus sive usque ad finem Sacramentaliter verò separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personæ sunt. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint — Concil. Trident., sess. XXIV, c. 5-7.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 45, § 4. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 28, art. 1, qu. 5. — *Gabriel de Philadelphie*, De matrimon. sacram., c. 8-9. — *Klee*, Ouv. cité, c. 6, § 8.

complétement, ainsi que nous l'avons déjà dit, à la définition que cette Église elle-même donne d'un sacrement. La pénitence, l'ordre et le mariage manquent de l'élément visible, du signe qui, comme le pain et le vin dans l'eucharistie, l'eau dans le baptême, le chrême dans l'extrême-onction, représente la chose sainte. Dans l'extrême-onction, on cherche en vain l'institution divine, à moins de recourir à l'exégèse la plus arbitraire, et il en est de même pour la confirmation. C'est ce défaut qui a empêché les Réformateurs de reconnaître à ce dernier rite un caractère sacramentel.

Dans le principe, la confirmation ou le chrême (χρίσμα) accompagnait toujours le baptême. On imposait les mains au néophyte et on l'oignait d'huile afin de lui communiquer les dons du Saint-Esprit [1]. C'était le privilége de l'évêque, privilége qu'il conserva lorsque la confirmation fut séparée du baptême dans l'Église latine, ce qui n'arriva qu'assez tard, s'il faut en croire Alexandre de Halès [2]. Selon ce docteur, cette séparation date d'un concile tenu à Meaux, il ne nous apprend pas en quelle année; cependant nous la voyons déjà établie, comme un rite distinct, dans le IIIe siècle, à Rome, où on l'administrait aux hérétiques qui rentraient dans le sein

[1] *Tertullien*, De baptismo, c. 6-7 : Exinde egressi de lavacro perunguimur benedictà unctione. Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. — *Cyprien*, Epist. LXX, LXXIII. — *Chrysostôme*, In Act., hom. I, c. 5. — *Mansi*, Concil, T. X, p. 633. — *Martène*, De antiq. Eccles. ritibus, lib. I, c. 1, art. 15.

[2] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 24, memb. 1 : Sine præjudicio dicendum est, quòd neque Dominus hoc sacramentum, ut est sacramentum, instituit, neque Apostoli. Apostoli confirmati sunt a Spiritu Sancto immediatè, sine mysterio et sacramento. Sed postquam Apostoli, qui erant bases Ecclesiæ, defecerunt, institutum fuit hoc sacramentum Spiritùs Sancti instinctu in concilio Meldensi quantùm ad formam verborum et materiam elementarem.

de l'Église catholique [1]. D'après les Scolastiques, la confirmation a un caractère indélébile; elle n'est point nécessaire, mais elle contribue au salut en communiquant les dons du Saint-Esprit aux fidèles déjà purifiés de tout péché par le baptême; elle confirme en eux et perfectionne la foi et le christianisme; elle a le caractère de la force, et voilà pourquoi, depuis le x[e] siècle, par un usage emprunté à la chevalerie, l'évêque donne au récipiendaire un léger soufflet, qui l'enrôle dans la milice du Christ [2]. Cette théorie fut sanctionnée par le pape Eugène IV au concile de Florence [3] et, plus tard, par le concile de Trente [4]. Mais l'Église grecque s'en est tenue un peu plus fidèlement à la tradition de l'ancienne Église : elle admet que la confirmation est un sacrement distinct, sans la séparer toutefois du baptême, et si elle réserve à l'évêque la consécration du chrême, elle permet au moins au simple prêtre d'oindre avec ce chrême consacré [5].

A l'exemple de Wiclef et de Jean Hus [6], les Réformateurs du xvi[e] siècle refusèrent unanimement à la confirmation le titre de sacrement [7]. Ce n'était pour eux qu'une institution humaine, inutile au salut. S'ils la conservèrent néanmoins [8], ce fut sous une tout autre forme, sous celle d'un examen public destiné à constater l'instruction religieuse de la jeunesse chré-

[1] *Routh*, Reliquiæ sacræ, T. III, p. 143.

[2] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 7. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III. qu. 72, art. 4 et seq. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 7, art. 3.

[3] *Mansi*, Concil. T. XXXI, p. 1055.

[4] Concil. Trident., sess. VII.

[5] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 429.

[6] *Wiclef*, Dialog., lib. IV, c. 14. — *Trithème*, Chron. Hirsaug., ann. 1402.

[7] *Luther*, De capt. Babyl., in Opp., T. II, p. 293. — *Zwingle*, De verâ et falsâ religione, in Opp., T. II, p. 217. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. IV, c. 19, § 4.

[8] *S. Andreä*, De ritu confirmat. in eccles. protest. retento, Marp., 1683, 2 vol. in-8°.

tienne, qui renouvelle, dans cette circonstance solennelle, les promesses de son baptême, reçoit l'imposition des mains du pasteur et devient dès lors un membre indépendant de la communauté.

§ 25.

Du baptême.

Vossius, De baptismo disput. XX, dans le T. VI de ses Opera, Amst., 1701, in-fol. — *Wall*, History of Infant-Baptism, Lond., 1705, in-4°. — *Cyprian*, Histor. pædobaptismi, Gott., 1705, in-8°. — *A. van Dale*, Historia baptismorum tum judaicorum, tum christianorum, Amst., 1705, in-4°. — *Walch*, Historia pædobaptismi IV primorum sæculorum, Ienæ, 1739, in-4°. — *Reiche*, Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch, aber kein Gesetz, Berlin, 1774, in-8°. — *Troschel*, Die Wassertaufe der Christen, ein Gesetz Christi, und kein willkürlicher Gebrauch, Berlin, 1774, in-8°. — *Stark*, Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten, Leipz., 1789, in-8°. — *Robinson*, History of Baptism, Lond., 1790, in-4°. — *Eisenlohr*, Historische Bemerkungen über die Taufe, Tüb., 1804, in-8° — *Lehmus*, Ueber die Taufe, Heidelb., 1807, in-8°. — *Reiche*, De baptismatis origine et necessitate, necnon de formulâ baptismali, Gott., 1816, in-8°. — *Matthies*, Baptismi expositio biblica, historica, dogmatica, Berlin, 1831, in-8°. — *Höfling*, Das Sacrament der Taufe dogmat., histor., liturgisch., Erlang., 1846-48, 2 vol. in-8°. — *De Wette*, Zur Geschichte des Kindertaufe, dans les Studien und Kritik., an. 1830, cah. 3.

Un des préjugés les plus dangereux qui se soient enracinés dans l'esprit humain, c'est qu'il existe d'autres moyens d'obtenir la faveur divine qu'une conscience pure. De bonne heure, on attribua au baptême dans l'Église chrétienne la vertu magique de rendre l'homme participant aux bienfaits de la grâce de Dieu, de le laver de ses souillures morales, de purifier son âme de la tache originelle, de le régénérer intérieurement, de le revêtir de force pour le bien [1]. Quelques Pères de

[1] *Tertullien*, (De bapt., c. 6) n'attribue encore au baptême que l'ablution des péchés, *ablutio delictorum*, réservant (Ibid. c. 7) la communication des dons du Saint-

l'Église affirmaient même que l'âme humaine, naturellement mortelle, n'acquiert l'immortalité que par l'efficacité de ce sacrement[1], opinion singulière qui a été reproduite dans ces derniers temps encore par le savant et pieux Dodwell[2]. Rien ne prouve cependant que l'usage de se faire baptiser pour les morts[3] se soit établi dans l'Église orthodoxe[4].

L'idée que les Chrétiens se faisaient des effets surnaturels du baptême doit peu surprendre : elle devait naître d'abord du penchant inné qu'a l'homme pour le merveilleux et le mystère — penchant fortifié en eux par la fausse interprétation de quelques passages de l'Écriture ; elle devait naître aussi des croyances superstitieuses de leur temps sur les vertus magiques des lustrations. L'immense supériorité qu'ils accordaient, dans toute la sincérité de leur cœur, au christianisme sur les religions anciennes, ne devait-elle pas les porter en outre à attribuer une vertu plus haute encore à l'acte qui y initiait? Voilà pourquoi, surtout dans l'Église orientale, les Pères, qui croyaient que le Saint-Esprit s'unit mystiquement à l'eau[5], épuisent leur rhétorique, en parlant du baptême, à trouver des expressions aussi pompeuses que celles

Esprit à la confirmation qui l'accompagnait toujours. Mais déjà *Cyprien*, (Epist. LXIII) affirme que le S. Esprit est reçu par le baptême : Per baptisma Spiritus Sanctus accipitur.

[1] *Hermas*, Pastor, sim. IX, c. 16, 18. — *Tertullien*, De bapt., c. 1 et suiv. — *Irénée*, Adv. hæres , lib. III, c. 17, § 2. — *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. I, c. 6. — *Origène*, Exhort. ad martyr., c. 30. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. III, c. II ; XVII, c. 37. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XL, c. 31. — *Augustin*, De peccat. merit. et remiss., lib. III. c. 4, § 9. — *Chrysostôme*, In Act., homil. I, c. 6. — *Jérôme*, Epistol. LXXXII ad Oceanum. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 5.

[2] *Dodwell*, An epistolary discourse proving that the soul is a principle naturally mortal, Lond., 1806, in-8°.

[3] I Cor. xv, 29.

[4] *Épiphane*, Hæres. XXVIII, c. 6. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. V, c. 10.

[5] *Tertullien*, De bapt., c. 4 : Supervenit enim Spiritus de cœlis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt.

qu'employaient les Grecs pour célébrer leurs mystères. Cependant, il faut le reconnaître, il y a encore loin de la simplicité de Justin le Martyr à l'emphase de Cyprien[1], qui laisse derrière lui le rhéteur Tertullien lui-même ; d'où l'on doit conclure que ces idées sur les vertus du baptême ne se développèrent que peu à peu et probablement à mesure que le nombre des Païens convertis s'accrut dans l'Église.

A l'exception de quelques sectes gnostiques qui regardaient le baptême comme une simple cérémonie dont on pouvait se passer[2], tous les Chrétiens étaient intimement convaincus de la nécessité absolue du baptême ; sans lui, point de salut possible, à moins pourtant que le catéchumène ne souffrît le martyre pour sa foi : le baptême de sang pouvait seul suppléer le baptême d'eau[3]. C'était la raison pour laquelle, dans l'opinion de plusieurs Pères[4], les apôtres étaient descendus dans le scheol, où ils avaient baptisé les patriarches et les croyants de l'Ancienne Alliance, qui, autrement, n'auraient pu participer à la félicité céleste. Clément d'Alexandrie croyait même qu'ils y avaient baptisé les Païens vertueux. Du reste, on enseignait avec la même unanimité que, le Christ n'étant mort qu'une fois, le baptême ne doit pas être renouvelé[5] ; mais on ne s'accordait pas sur le moment le plus favorable pour le recevoir. Les

[1] *Justin*, Apol. I, c. 61, 62. — *Cyprien*, Opera, p. 147.

[2] *Théodoret*, Hæretic. fabul., lib. I, c. 10.

[3] *Tertullien*, De bap., c. 16 ; Apol., c. 49 : Omnia enim huic operi (martyrio) delicta donantur. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 15. — *Origène*, Exhort. ad mart., c. 30 ; In lib. Jud., hom. VII, c. 20. — *Cyprien*, Epist. LXXIII. — *Augustin*, De baptismo contra Donat., lib. IV, c. 22, § 27. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XL.

[4] *Hermas*, Pastor, sim. IX, c. 16.— *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 9; VI, c. 6.

[5] *Tertullien*, De pudic., c. 16.— *Augustin*, Epist. CLXXXV, c. 6.— *Chrysostôme*, In Hebr. cap. VIII, homil. XIV, c. 4. — *Théodoret*, In Heb., c. 6, § 6. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. IV, c. 9.

uns, les plus avisés, pensaient qu'il était sage de le reculer autant que possible, puisqu'il ne lavait que les péchés commis auparavant, et qu'il fallait de sévères pénitences pour obtenir la rémission des fautes dont on se rendait coupable ensuite. Tel fut le parti que prit, entre autres, l'empereur Constantin [1]. D'autres, plus scrupuleux ou plus zélés, croyaient, au contraire, qu'il faut se hâter de le demander, même pour les enfants nouveau-nés, et cela précisément à cause de sa nécessité absolue pour le salut [2].

Faute de documents historiques suffisants, il est impossible de décider si le baptême des enfants a été pratiqué par les apôtres ou même par leurs disciples immédiats [3]. Le premier indice que l'on trouve de cet usage se rencontre dans Irénée [4], encore faut-il, ainsi que le remarque Neander [5], faire une espèce de violence au texte pour pouvoir l'appliquer au baptême. Ce qui semble s'opposer invinciblement à ce qu'on lui donne ce sens, c'est que les Pères contemporains d'Irénée ne parlent que de baptêmes d'adultes et que l'instruction religieuse paraît avoir constamment précédé l'administration de ce sacrement [6]. Quelques-uns déclarent même que la foi est nécessaire à son efficacité, et que le néophyte doit y joindre la

[1] *Eusèbe*, Vita Constantini, lib. IV, c. 62.
[2] *Büsching*, De procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis, Halæ, 1747, in-4°.
[3] Le passage I Cor. VII, 14 parle plutôt contre que pour cet usage.
[4] *Irénée*, Adv. hæres., lib, II, c. 22, § 4 : (Christus) omnes venit per semetipsum salvare. Omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum : infantes. parvulos, juvenes, seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus santificans infantes : in parvulis parvulus sanctificans hanc ipsam habentes ætatem, et exemplum illis pietatis effectus et subjectionis.
[5] *Neander*, Dogmengesch., p. 243.
[6] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 44 — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 5. — *Augustin*, De fide et operibus, c. 6.

repentance et les bonnes œuvres [1]. Enfin tout porte à croire que si le baptême des enfants avait été ordonné par une loi de l'Église, Tertullien ne l'aurait pas combattu aussi fortement qu'il l'a fait [2]. Mais ses attaques mêmes prouvent que la coutume de baptiser les enfants commençait à pénétrer en Afrique, si tant est qu'elle n'y fût pas à peu près générale, comme elle l'était déjà en Égypte, au rapport d'Origène, qui la justifie par la tradition apostolique et qui y puise un argument en faveur de sa théorie de la préexistence des âmes [3], de même que, plus tard, Augustin y trouva une preuve du péché originel [4].

Malgré l'opposition de Tertullien, l'usage de baptiser les nouveau-nés se répandit de plus en plus en Afrique; mais il s'éleva un différend sur la question de savoir s'il convenait de leur administrer le baptême aussitôt après leur naissance ou bien après un délai de huit jours. Un synode de soixante évêques présidé par Cyprien décida, en 252, qu'il ne faut pas le retarder jusqu'au huitième jour, la grâce qu'il confère ne devant être refusée à personne [5]. Cette doctrine ne prévalut

[1] *Justin*, Apol. I, c. 61. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVII, c. 37. — *Tertullien*, De bapt., c. 20.

[2] *Tertullien*, De bapt., c. 18 : Pro cujusque personæ conditione ac dispositione, etiam ætate, cunctatio baptismi utilior est, præcipuè tamen circa parvulos... Ait quidem Dominus : Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quò veniant docentur; fiant christiani cùm Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum? Cautiùs agetur in sæcularibus.

[3] *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. V, c. 9 : Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quòd essent in omnibus genuinæ sordes peccati, quæ per aquam et spiritum ablui deberent; — In Levit., homil. VIII, c. 3.

[4] *Augustin*, De peccat. meritis et remissione, lib. III, c. 4 : Quoniam nihil agitur aliud, cùm parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur Ecclesiæ, id est, Christi corpori membrisque socientur, manifestum est, eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere.

[5] *Cyprien*, Epist. LIX, dans ses Opera, p. 95.

pas tout de suite en Orient. Grégoire de Naziance veut, qu'à moins d'un danger pressant, le baptême soit différé jusqu'au moment où l'enfant sera en état de répondre, tout en condamnant sévèrement, de même que Basile et Grégoire de Nysse, les adultes qui ne le demandaient qu'à l'article de la mort [1]. Mais l'éloquence des trois grands docteurs échoua. Beaucoup de Chrétiens continuèrent à reculer leur baptême jusqu'au dernier moment, et tel fut, disons-le en passant, le motif pour lequel l'Église latine commença à substituer, dès le IIIe siècle, l'aspersion, regardée dans l'origine comme insuffisante [2], à la triple immersion, qui avait été pratiquée de toute antiquité dans l'Église et qui est restée la règle dans l'Église d'Orient. Cette substitution fut lente à s'effectuer. Même en Occident, l'immersion, soit triple, soit simple [3], fut en usage au moins jusqu'au XIIIe siècle; on la tenait même pour préférable parce qu'elle figurait plus exactement la sépulture de Jésus-Christ [4].

Le baptême des petits enfants passa plus promptement dans la pratique, surtout chez les Latins, qui, comme nous l'avons vu, acceptèrent avec moins de répugnance que les Grecs le dogme augustinien du péché originel, et qui se persuadèrent facilement, sur la parole d'Augustin [5], que le bap-

[1] *Grégoire de Naziance*, Oratio XL, c. 28. — *Basile*, Homil. in baptism., c. 3-4. — *Grégoire de Nysse*, Adv. eos qui differunt baptismum oratio, dans ses Opera, T. II, p. 222.

[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 43. — *Suicer*, Thesaurus ecclesiasticus, s. v. κλινικός.

[3] *Grégoire le Grand*, Epist., lib. I, epist. 43. — *Alcuin*, Epist. LXXV, § 6; XCVII, § 3.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 66, art. 7 : In immersione expressiùs repræsentatur figura sepulturæ Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior.

[5] *Augustin*, De peccatorum meritis et remiss., lib. I, c. 26 : Quia parvulos bapti-

tême des enfants avait été institué par Jésus lui-même et ses apôtres. La tendresse des parents devait, on le comprend, s'alarmer de tout délai, s'il était vrai que la damnation éternelle attendait les enfants morts sans baptême, ainsi que l'enseignait l'évêque d'Hippone? Après avoir reconnu d'abord, avec Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance [1], que, d'un côté, les enfants morts sans baptême ne peuvent jouir de la gloire céleste, et, de l'autre, qu'il ne serait pas de la justice de Dieu de les punir éternellement d'un péché qui ne leur est pas personnel [2], Augustin, en effet, en était venu, pendant sa lutte contre les Pélagiens, à proclamer l'éternelle damnation de ces innocentes créatures, concédant seulement à ses adversaires qu'elles subiraient la peine la plus douce des enfers [3]. Les Pélagiens ne rejetaient pas le baptême des enfants, bien qu'ils les crussent purs de tout péché ; ils le regardaient même comme nécessaire et enseignaient — concession exigée par les idées régnantes sur l'absolue nécessité de ce sacrement — que ceux qui venaient à mourir avant de l'avoir reçu, n'entraient point dans le royaume des cieux [4], mais restaient dans un lieu mitoyen, où ils jouissaient de la vie éternelle [5], degré inférieur de félicité. Cette opinion des

zandos esse concedunt qui, contra auctoritatem universæ Ecclesiæ, procul dubio per Dominum et Apostolos traditam, venire non possunt, etc.

[1] *Grégoire de Nysse*, Ubi supra. — *Grégoire de Naziance*, Ubi supra.

[2] *Augustin*, De libero arbitrio, lib. III, c. 23.

[3] *Augustin*, De peccat. meritis et remiss., lib. I, c. 16 : Potest rectè dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissimâ futuros. Multùm autem fallit et fallitur, qui eos in damnatione prædicat non futuros, dicente Apostolo : Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem; — Enchiridion, c. 93 : Mitissima sane omnium pœna erit eorum, qui præter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt.

[4] *Augustin*, De gratiâ et peccat. originali, lib. II, c. 5. — *Marius Mercator*, Commonitorium, lib. II, c. 1.

[5] *Augustin*, De peccat. merit., lib. I, c. 30; De peccat. origin., c. 17-21.

limbes des enfants fut combattue par Augustin [1] et très-vraisemblablement condamnée, en 418, par le synode de Carthage [2], ce qui n'empêcha pas l'africain Vincent Victor [3] d'y donner son entière adhésion, parce qu'il ne pouvait concevoir que Dieu damnât des êtres innocents ; mais Fulgence de Ruspe [4] et Grégoire le Grand [5] se prononcèrent hautement pour Augustin et n'hésitèrent pas à envoyer au feu éternel les enfants morts sans baptême. Les deux opinions ont encore aujourd'hui leurs partisans dans l'Église romaine [6], aussi bien que dans l'Église protestante.

La validité du baptême donné par les hérétiques souleva une controverse non moins vive, dès le IIIe siècle. Comme l'Église catholique enseignait que le baptême, acte d'initiation à l'Église, ne doit être renouvelé en aucun cas [7], il était important de savoir si le baptême administré dans une secte hérétique conférait ou non les grâces qui y sont attachées. L'évêque de Rome Étienne († 257), qui tenait la vertu du

[1] *Augustin*, De peccat. meritis, lib. I, c. 28 : Non est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.

[2] Voy. les actes de ce synode dans l'appendix au T. X, p. 106, des Œuvres d'Augustin. Le canon 3, bien qu'il ait été supprimé depuis, est très-probablement authentique. Le voici : Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum, In domo Patris mei mansiones multæ sunt, ut intelligatur, quia in regno cœlorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beatè vivant parvuli, qui sine baptismo ex hâc vitâ migrarunt, sine quo in regnum cœlorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, anathema sit. Nam cùm Dominus dicat, Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cœlorum, quis catholicus dubitet, participem fieri diaboli, qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dexterâ caret, sinistram procul dubio partem incurret.

[3] *Augustin*, De animâ et ejus origine, lib. I, c. 9; III, c. 15.

[4] *Fulgence de Ruspe*, De fide, c. 27.

[5] *Grégoire le Grand*, Moralia, lib. IX, c. 12.

[6] *Mauduit*, Explication de la Genèse, diss. III, § 9. — *Grégoire*, Hist. des sectes relig., T. II, p. 311 et suiv.

[7] *Tertullien*, De pudic., c. 16. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 9. — *Cyprien*, Epist. LXXIII, dans ses Opp., p. 122. — *Optat*, De schism. Donat., lib. V, c. 3.

baptême pour indépendante de celui qui l'administre, considérant le sacrement en soi, en soutenait la validité et se contentait d'imposer les mains aux hérétiques qui se convertissaient, comme cela se faisait à l'égard des pénitents [1]. Cyprien, au contraire, avec tous les Chrétiens d'Afrique et la plupart des églises de l'Asie Mineure, regardait le baptême des hérétiques comme nul, établissant en principe qu'il n'y a qu'une Église véritable et par conséquent qu'un baptême, et il demandait que tous les hérétiques qui rentraient dans le giron de l'Église orthodoxe reçussent le baptême de cette Église, le seul légitime [2]. L'un et l'autre parti en appelaient d'ailleurs à la tradition. La querelle durait encore lorsque le schisme des Donatistes éclata. Aussitôt, par un revirement subit, l'Église d'Afrique, qui avait sanctionné la doctrine de Cyprien dans trois synodes, mais qui se voyait attaquée par les sectaires avec ses propres armes, changea complétement de sentiment, et l'on entendit Augustin soutenir la validité du baptême des hérétiques, pourvu qu'il eût été administré au nom de la Trinité, comme il avait été décidé au concile de Nicée, et la défendre avec autant de vigueur que Cyprien en avait mis à la combattre; seulement, pour sauver le principe que hors de l'Église catholique il n'y a pas de salut, il ajouta que ceux qui le reçoivent de la main d'un hérétique, reçoivent bien le sacrement avec le caractère qu'il confère, mais non pas les effets salutaires qui en découlent [3]. Son opinion,

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 2, 5. — Cf. *Marchetti*, Esercitazioni Ciprianiche circa il battesimo degli eretici, Roma, 1787, in-8°.

[2] *Cyprien*, Epist. LXX, LXXIII. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 7 — Cf. *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 19 : Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ. — *Tertullien*, De baptism., c. 15.

[3] *Mansi*, Concil., T. II, p. 672 et suiv. — Cod. Theodos., tit. VI, lex 16. —

appuyée plus tard de nouveaux raisonnements par les Scolastiques [1], fut adoptée par le concile de Trente [2].

Selon la théorie augustinienne, le baptême abolit l'imputation du péché d'Adam, sans enlever toutefois le principe de la corruption morale de l'homme, la concupiscence [3]; il lave tous les péchés antérieurs, il procure la grâce divine et la félicité céleste; mais, pour jouir de tous les bienfaits qui y sont attachés, la foi est indispensable [4]. Or un enfant qui vient de naître peut-il avoir la foi? Pour lever cette difficulté, Augustin soutint que la foi des parents et des parrains, ou plutôt la foi de toute l'Église, tient lieu au nouveau-né de celle qu'il ne peut avoir [5]. Cette opinion, qui a fini par triompher dans l'Église romaine [6], ne s'y établit pourtant pas sans opposition. Il s'en fallait de beaucoup que les théologiens fussent tombés d'accord sur ce point en 1311, c'est-à-dire à l'époque du concile général de Vienne, où la ques-

Augustin, De bapt. contra Donatist., lib. III, c. 17; IV, c. 4, 10; V, c. 26; VI, c. 1, 20; De unico bapt., c. 6.

[1] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 8, memb. 6, art. 3. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 66, art. 9. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 5, art. 1, qu. 2; art. 2, qu. 2.

[2] Concil. Trident., sess. VII, c. 4 : Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritûs Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptisma, anathema sit.

[3] *Augustin*, De nuptiis et concupisc., lib. I, c. 25, 26 : In eis, qui regenerantur in Christo, cùm remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiæ remittatur; manet actu, præteriit reatu.

[4] *Augustin*, De unico baptismo, c. 6. — Cf. *Justin*, Apol. I, c. 61. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 3; XVII, c. 37. — *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 4.

[5] *Augustin*, Sermo CCCLI, c. 2; De peccat. merit. et remiss., lib. III, c. 2 : Sicut eorum, per quos renascuntur, justitiæ spiritus responsione suâ trajicit in eos fidem, quam voluntate propriâ nondum habere potuerunt; — Epistol. XCVIII, c. 5 : Offeruntur parvuli ad percipiendam spiritalem gratiam, non tam ab eis, quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt) quàm ab universâ societate sanctorum atque fidelium. — Concil. Trident., sess. VI, c. 13 : Parvulos non actu proprio credentes, baptizari in solâ fide Ecclesiæ.

[6] Concil. Trident., sess. XIV.

tion fut débattue et laissée sans solution [1], le concile s'étant borné à reconnaître comme la plus probable l'opinion de ceux qui enseignaient que le baptême lave à la fois le péché originel et confère les dons du Saint-Esprit au nouveau-né. Le problème ne fut résolu qu'au concile de Trente, où l'ancienne opinion des Pères [2], que le baptême procure la rémission des seuls péchés antérieurs à l'administration du sacrement, fut sanctionnée par opposition à la doctrine protestante.

De tout ce qui précède, il résulte clairement que l'on se faisait des effets du baptême les idées les plus merveilleuses, et cependant, chose étrange! les vertus magiques de l'eau baptismale ne satisfirent bientôt plus l'imagination des Chrétiens, en sorte qu'au baptême se joignirent successivement divers rites, tels que l'exorcisme, auxquels on finit par attacher plus d'importance encore qu'au sacrement lui-même [3].

Ces abus provoquèrent naturellement des oppositions plus ou moins vives, plus ou moins légitimes, et il se forma, tant dans l'Église d'Orient que dans celle d'Occident, un grand

[1] *Mansi*, Concil., T. XXV, p. 411 : Quantùm ad effectum cùm theologi varias opiniones habeant, videlicet dicentibus quibusdam, parvulis culpâm remitti, sed gratiam non conferri : aliis asserentibus, quòd et culpa eisdem in baptismo remittitur et virtutes et informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum : nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam, sacro approbante concilio, duximus eligendam.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV. c. 24 : Ἰστέον τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας, τούτους εἶναι τοὺς παιδευομένους· τὰ μὲν γὰρ προενεργηθέντα ἀφείθη, τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται. — Concil. Trid., sess. VII : Si quis dixerit peccata omnia, quæ post baptismum fiunt, solâ recordatione et fide suscepti baptismi, vel dimitti, vel venalia fieri, anathema sit.

[3] *Wernsdorf*, De verâ ratione exorcismorum veteris Ecclesiæ, Vitt., 1749, in-4°. — *Jachmann*, De exorcism. in bapt. origine, Regiom., 1834, in-8°.

nombre de petites sectes hostiles à la hiérarchie et disposées à abolir non-seulement les rites étrangers au baptême dont on l'avait surchargé, mais le baptême lui-même. On peut citer, en Orient, les sectes des Bogomiles, des Massaliens ou Euchètes, et en Occident, les Manichéens, issus des Pauliciens, les Cathares, les Patarins, les Bulgares et les Albigeois [1]. Pour ces sectaires, ou tout au moins pour la plupart d'entre eux, le baptême, tel que l'administrait l'Église, était tout simplement un baptême d'eau pure, qui, comme celui du précurseur Jean-Baptiste, ne communiquait pas le Saint-Esprit au néophyte, et qui était fort inférieur, par conséquent, au sacrement de l'imposition des mains, appelé par eux le baptême spirituel. Ils rebaptisaient donc les Catholiques qui embrassaient leurs doctrines, en invoquant sur eux le Saint-Esprit, en psalmodiant l'oraison dominicale et en leur imposant les mains [2]. Les Pétrobrusiens, les Henriciens et les Vaudois rejetaient le baptême des enfants comme inutile, les enfants ne pouvant avoir la foi requise. Les Béguins, les Lollards et d'autres mystiques n'admettaient aucun sacrement, parce que, selon eux, les sacrements étaïent bons pour des enfants et non pour des adultes en religion. Wiclef, Huss, le catholique Gerson lui-même enseignèrent que le baptême, au moins celui des enfants, n'est point absolument nécessaire au salut [3].

A part ces oppositions et ces divergences d'opinion, la théorie augustinienne régna sans partage durant tout le

[1] *Füssli*, Kirchen-und Ketzerhistorie der mittlern Zeiten, Frankf., 1770, 3 vol. in-8°, T. I, p. 117 et suiv.

[2] *Euthymius Zingabenus*, Panoplia, P. II, tit. 20, 23.

[3] *Gerson*, Sermo de Nativitate gloriosæ Virginis Mariæ, consider. 2. — *Von der Hardt*, Concil. Constant., T. IV, p. 321.

moyen âge. Les Scolastiques se firent un devoir de la développer et de l'étayer de nouveaux raisonnements. Nous n'apercevons qu'un seul point sur lequel un des plus célèbres d'entre eux s'en soit écarté. Thomas d'Aquin affirmait bien que le baptême enlève la coulpe du péché et procure à l'homme la grâce et les vertus qu'elle opère, il soutenait aussi qu'il est absolument nécessaire au salut; mais il niait que son efficacité dépendît de la foi des parrains, comme l'enseignait Augustin. Selon lui, elle dépend de la foi des enfants eux-mêmes[1]. Cette assertion étrange ouvrit un vaste champ aux spéculations de ses successeurs, qui s'évertuèrent à chercher en quoi cette foi dans les enfants pouvait consister : était-elle un acte ou une habitude ou même la racine de la foi?

Marchant, comme toujours, sur les traces des Scolastiques, le concile de Trente déclara que le baptême enlève, non pas la concupiscence, qui n'est pas un péché, mais la coulpe et la peine du péché originel; qu'il infuse la grâce, qu'il est utile *ex opere operato;* qu'il imprime un caractère indélébile, en sorte que l'apostasie même n'est pas une raison pour qu'on le réitère[2]; qu'il est absolument nécessaire au salut[3], et que les enfants morts sans baptême ne vont pas dans le ciel, mais dans les limbes, où ils sont privés de la vision béatifique, c'est-à-dire qu'ils ne souffrent qu'une peine négative, parce qu'ils n'ont commis aucun péché volontaire.

L'Église grecque enseigne de même que le baptême régénère celui qui le reçoit, qu'il le purifie de tout péché, le jus-

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 68, art. 8.

[2] Concil. Trid., sess. VII, c. 11 : Si quis dixerit, ritè collatum baptismum iterandum illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cùm ad pœnitentiam convertitur, anathema sit.

[3] *Ibid.*, sess. VII : Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, anathema sit.

tifie et le sanctifie ; qu'il en fait un enfant de Dieu, le sauve des peines éternelles et le rend héritier du royaume des cieux. Elle n'admet pas non plus qu'il puisse être réitéré, s'il a été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1], et elle affirme qu'il est absolument nécessaire au salut. Elle ne s'éloigne donc pas essentiellement, sur ce sacrement, de la doctrine de l'Église latine ; seulement elle le considère plutôt au point de vue des grâces spirituelles dont il est le gage, et l'Église romaine à celui du péché originel qu'il abolit[2].

C'est aussi sous ce dernier aspect que Luther l'envisagea. Il accepta, après quelques vacillations dans ses opinions[3], la théo-

[1] On trouve pourtant, non-seulement dans l'antiquité (*Ambroise*, De Spiritu sancto, lib. I, c. 3, § 41), mais jusque dans le moyen âge, des théologiens qui regardent comme valide le baptême donné au nom de Jésus-Christ seul (*Bède*, In Act. Apost., c. 19. — *Mansi*, Concil., T. XV, p. 432. — *Lombard*, Sent., lib. IV, dist. 3. — *Hugues de S. Victor*, De sacramentis, lib. II, pars vi, c. 2. — Luther lui-même partagea d'abord ce sentiment. Voy. *Quenstedt*, Op. cit., P. IV, p. 108.

[2] *Theodoret*, De hæret. fabul., lib. V, c. 18. — *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 4.

[3] *Luther*, De captiv Babyl., dans ses Opera, édit. de Iena, T. II, p. 274 : Opponetur forsitan : aut non requiri fidem, aut parvulos frustra baptizari. Hic dico, quod omnes dicunt : fide alienâ parvulis succurri illorum qui offerunt eos. Sicut enim verbum Dei potens est impii cor immutare, quod non minus est surdum et incapax, quàm ullus parvulus, ita per orationem Ecclesiæ offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusâ mundatur et renovatur ; — Epist. ad Melanc., édit. De Wette, T. II, p. 126 : Si nihil aliud excitant quàm illud : qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, et quòd parvuli per se non credant : prorsus me nihil movent. Quomodo enim probabunt, eos non credere ? At quòd non loquuntur et ostendunt fidem. Pulchrè. Hàc ratione quot horis et nos christiani erimus, dum dormimus et alia facimus ? Annon ergo, eodem modo potest Deus toto infantiæ tempore, ceu continuo somno, fidem in illis servare ? Benè, inquies, hoc confutat adversarios de fide jam infusâ. At hoc interim sufficit, eos inveniri tales qui nihil probent. Quid de infudendâ dicis : nihil est reliquum prorsus, nisi fides aliena, quam si statuere non possumus, nihil disputandum est, sed simpliciter damnandus est baptismus parvulorum. Tu dicis, infirma esse exempla fidei alienæ : Ego nihil firmiùs esse dico. — — Cf. Catechismus major, p 546 : Puerum Ecclesiæ ministro baptizandum adportamus, hâc spe atque animo, quòd certò credat, et precamur, ut Deus eum fide donet : verùm propterea non baptizamus, sed potiùs quod Deus ita faciendum nobis præceperit ; — Werke, édit. Halle, T. XI, p. 666 ; XVII, p. 2530 : Dieweil Christus von solchen Kindern, so in der Kirchen sind, gesagt habe, es sei der Wille des Vaters nicht, dass eines aus ihnen verloren werde ; so sei gewiss, dass den Kindern durch

rie augustinienne telle qu'elle avait été modifiée par Thomas d'Aquin. L'Église luthérienne professe donc que le baptême tire toute son efficacité des paroles sacramentelles, ou, comme dit Luther [1], de la parole de la promesse à laquelle s'ajoute le baptême; qu'il est nécessaire au salut et qu'il faut baptiser les enfants chez qui il opère par le Saint-Esprit quelque chose d'analogue à la foi et à l'amour [2]. En conséquence, elle condamna les Anabaptistes, qui, à l'exemple des sectes mystiques du moyen âge, se croyant appelés à réformer plus profondément l'Église et se vantant de révélations particulières, rejetaient le baptême des petits enfants comme inutile, parce que sans la foi le baptême est nul et que la foi des parrains ne saurait tenir

die Taufe mitgetheilt werde die Abwaschung der Erbsünde und die Gabe des Heiligen Geistes, welcher auch in ihnen nach ihrem Mass kräftig sei. Und wiewohl man nicht eigentlich wissen kann, welcher Gestalt solche Wirkung Gottes in ihnen geschehe, so ist doch gewiss, dass in ihnen erweckt werden neue und heilige Uebungen der Bewegungen, wie auch in Johanne geschehn ist, da er im Mutterleibe lag. Und wiewohl man nicht gedenken soll, dass die Kinder verstanden, jedoch so werden die Bewegungen und Neigungen, dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben, etlichermassen verglichen den Bewegungen, so beide der Glaube und die Liebe sonst haben. Und das wollen sie auch verstanden haben, wenn sie lehren, dass die Kinder eignen Glauben haben.

[1] *Luther*, Opera, edit. Iena, T. II, p. 272.

[2] *Gerhard*, Loci theolog., Tom. IX, p. 273 : Quamvis τεκμήρια et effectus fidei in infantibus non ita in oculos et sensus externos incurrent, ut fidei in adultis, non tamen ob id omnes fidei fructus in infantibus sunt negandi, cùm Scriptura ipsis tribuat Dei laudem, Dei cognitionem, victoriam mundi, quos esse fidei fructus et bona opera nemo inficias iverit... Arbor bona in mediâ hieme non destituitur proprietate bonos fructus proferendi, quamvis exteriùs id non appareat : et nos fidem infantibus ex eo negabimus, quòd externos ejusdem fructus non proferant? Ut in seminibus et surculis arborum res se habet, quamquam non ferunt fructus, tamen inest eis vis et natura, ut fructus suo tempore producant : sic infantum fides ἐνέργειαν exteriorem suo tempore exserit et fert fructus Deo placentes. — *Quenstedt*, Op. cit., P. IV, p. 147 : In baptismo Spiritus Sanctus fidem veram salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus. Fidem inquam veram, prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi. — Cf. *J.-G. Walch*, De fide infant. in utero, Ienæ, 1727, in-8°. — *Buttstädt*, Schrift. und vernunftm. Gedanken von dem Glauben der ungetauften Christenkinder, Wolfenb., 1748, in-8°.

lieu à l'enfant de celle qu'il ne peut avoir [1]. Elle condamna aussi Schwenkfeld, qui ne faisait aucun cas du baptême, parce qu'il croyait que les hommes ne sont sauvés que par la foi au sang du Christ, et qu'il n'admettait qu'un baptême intérieur du Saint-Esprit, administré par le Christ lui-même [2]. Elle condamna même d'abord les Calvinistes [3], parce qu'ils enseignaient que les enfants des Chrétiens prédestinés au salut sont sanctifiés dès le sein de leur mère ; qu'ils ne regardaient le baptême que comme un signe d'admission dans l'Église, et qu'ils ne croyaient pas la foi absolument nécessaire à ses effets salutaires [4].

Partant d'un tout autre principe que celui de la prédestination absolue, les Sociniens étaient arrivés par une route fort différente au même but que Calvin. Ils n'attachaient aucune vertu régénératrice au baptême, qui n'était, selon eux, qu'un symbole, un signe de l'admission du néophyte dans la société chrétienne. Cependant ils l'ont conservé comme un rite innocent [5]. Les Arminiens partagent leur sentiment et rejettent surtout la doctrine augustinienne de la

[1] Confessio brevis ann. 1580, art. 31.— Conf. August , c. 9 : De baptismo docent, quòd sit necessarius ad salutem, quòdque per baptismum offeratur gratia Dei, et quòd pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo, recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

[2] *Planck*, Geschichte dés protestantischen Lehrbegriffs, T. V, p. 207.

[3] *Lange*, Die Kindertaufe in der evangelischen Kirche, Iena, 1834, in-8°.

[4] *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. IV, c. 15, § 22 : Visum est fieri non levem injuriam Dei fœderi, nisi in eo acquiescimus, acsi per se infirmum esset : quum ejus effectus neque a baptismo neque ab ullis accessionibus pendeat. Unde sequitur, non ideo baptizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primùm fiant, qui ante alieni fuerint ab ecclesiâ, sed solemni potiùs signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam ante ad Christi corpus pertinebant.

[5] *Socin*, De baptismo aquæ, c. 17 : Quoniam passim receptum est, ut qui Ecclesiæ annumerari debeant, aquæ baptismo sint tincti : tingantur porro aquæ baptismo omnes, qui pro jam tinctis non habentur, nihil enim prohibet, quominus id fieri possit, quamvis, ut fiat, præceptum non fuerit. — Catech. Racov., qu. 345-347.

damnation des enfants morts sans baptême, car, disent-ils, ce n'est pas leur faute s'ils n'ont pas été baptisés [1]. Cette opinion libérale a en sa faveur des autorités imposantes, celle du réformateur Zwingle [2] entre autres. Les Quakers, de leur côté, qui, à l'instar des Mystiques du moyen âge, nient l'utilité du baptême d'eau, parce qu'ils ne l'envisagent que comme un symbole du baptême intérieur ou spirituel, lequel consiste dans la régénération opérée par la lumière de l'Esprit [3], pourraient aussi à la rigueur s'appuyer, s'ils le jugeaient nécessaire, sur le sentiment de Luther lui-même, qui parle quelquefois du baptême comme d'un signe extérieur tirant toute sa valeur de la foi [4]. Depuis que Kant a proclamé toutes les pratiques extérieures du culte excellentes en soi, si on les considère comme des moyens d'amener et d'étendre le règne de Dieu, mais absurdes et dangereuses, si l'on prétend en faire des moyens de grâce [5], les idées se sont considérablement modifiées sur le sacrement du baptême dans l'Église luthérienne. Beaucoup de théologiens en nient la nécessité, au moins pour les enfants nés de parents chrétiens [6]. Les Supranaturalistes eux-mêmes ont compris

[1] *Wake*, Principles of the christian religion explained, Lond., 1699, in-8°. — *Limborch*, Theol. christ., lib. V, c. 68.

[2] *Zwingle*, Opera, T. II, p. 202.— Voy. aussi *Quenstedt*, Op. cit., P. IV, p. 107 : Infantes christianorum parentum, non obstante baptismi privatione cœlitus immissâ, sive in uteris matrum extincti, sive post mortui, non damnantur, sed ex immensâ Dei gratiâ, extraordinariè in eis operante, salvantur. — *Hollaz*, Op. cit., p. 1098 : Baptismus necessarius est necessitate præcepti et medii, et quidem necessitate ordinatâ, non absolutâ, siquidem infantes Christianorum sine baptismo decedentes salvari credimus.

[3] *Barclay*, Apolegia, thes. 12 : Baptisma, non quo carnis sordes abjiciuntur, sed stipulatio bonæ conscientiæ apud Deum per resurrectionem Christi, et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet baptisma spiritûs et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis purgati novam vitam ambulemus.

[4] *Luther*, Werke, T. XI, p. 1290.

[5] *Kant*, Religion innerhalb, etc., Stuck III, Abth. I.

[6] *Wegscheider*, Instit. theol. § 169. — *Reiche*, Die Taufe der Christen ein

qu'un sacrement qui procure la félicité céleste sans la foi, était en contradiction directe avec ce principe du protestantisme : la foi seule sauve. Or, qui pourrait aujourd'hui soutenir sérieusement qu'un enfant venant de naître a une foi propre, explicite, actuelle, réelle, personnelle, comme le disent les théologiens luthériens [1], et en supposant que cela fût possible, comment concilier ce fait extraordinaire avec la notion protestante de la foi justifiante, qui exige un assentiment complet aux promesses de Dieu et la ferme persuasion que nos péchés nous sont remis à cause du Christ [2] ?

ehrwürdiger Gebrauch und kein Gesetz Christi, Berlin, 1774, in-8°. — Ueber die Taufe, eine freimüthige Untersuchung veranlasst durch Vorgänge des Zeitalters., Leipz., 1802, in-8°.

[1] *Gerhard*, Loci theol., T. IX, p. 262. — *Quenstedt*, Theol. didactico-polemica, T. IV, p. 147 : In baptismo Spiritus Sanctus fidem veram salvificam et actualem accendit in infantibus,... prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi.

[2] *Reinhard*, Dogmat., § 140 : In Anwendung auf die christliche Religion unterscheidet man fidem generalem und specialem. Jener ist assensus, quo universam religionem christianam amplectimur ac sequimur. Dieser hingegen, der auch salvifica heisst, bezieht sich nur auf denjenigen Theil der Lehre Jesu, der die Sündenvergebung um Christi und seines Todes willen betrift, und ist also firma persuasio, Deum nobis propter Christum favere, seu firma persuasio, de veniâ peccatorum ob Christi meritum sperandâ ; — § 157 : Da auch die Erfahrung nichts enthält, was als ein stattfhafter Beweis für eine vermittelst der Taufe gewirkte gute Disposition angesehen werden könnte : so bleibt die ganze Meinung von diesem Kinderglauben eine Hypothese, die zwar keinen Widerspruch einschliesst, wie Manche haben vorgeben wollen : aber sich schwerlich auf eine genugthuende Art wird erweisen lassen.

§ 26.

De l'eucharistie.

OEcolampade, Dialogus, quid de eucharistiâ Veteres tum Græci tum Latini senserint, Basil., 1530, in-4°. — *Mélanchthon*, Sententiæ veterum aliquot scriptorum de Cœnâ Domini, Vitt., 1554, in-4°. — *Lavater*, Historia de origine atque progressu controversiæ sacramentariæ, Tigur., 1564, in-8°. — *Hospinien*, Historia sacramentaria, Tigur., 1598-1602, 2 vol. in-fol. — *Du Plessis-Mornay*, Institution, usage et doctrine de l'Eucharistie, Saumur, 1604, in-fol. — *Aubertin*, L'Eucharistie de l'ancienne Église, Gen., 1633, in-fol. — *Calixte*, De Eucharistiâ sub utrâque, Helmst, 1642, in-8°, et De Missæ sacrificio, Francof., 1644, in-4°. — *Larroque*, Hist. de l'Eucharistie, Amst., 1669, in-8°. — *Schmid*, Comment. de fatis calicis eucharistici in Ecclesiâ romanâ, Helmst., 1708, in-8°. — La perpétuité de la foi de l'Église catholique, touchant l'eucharistie, Paris, 1669-1713, 5 vol. in-12. — *Buddæus*, Diss. de origine missæ pontificæ, dans ses Miscel. sacra, P. I, Iena, 1727, in-4°. — *Muratori*, Liturgiâ romana vetus, Venet., 1748, 2 vol. in-fol. — *Ernesti*, Antimuratorius, Lips., 1755, in-8°. — *Spittler*, Geschichte des Kelchs im Abendmahl, Lemgo, 1780, in-8°. — *Marheineke*, SS. Patrum de præsentiâ Christi in Cœnâ Domini sententia triplex, sive sacræ Eucharistiæ historia tripartita, Heidelb., 1811, in-4°. — *Horst*, Das heilige Abendmahl, Giessen, 1815, in-8°. — *Döllinger*, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten 3 Iahrhunderten, Mainz, 1826, in-8°. — *Lindner*, Die Lehre vom heilig Abendmahl, Leipz., 1831, in-8°. — *Meier*, Geschichte der Transsubstantiationslehre, Heidelb, 1832, in-8°. — *Lückè*, De duplicis in Cœnâ sacrâ symboli actùsque sensu et ratione, Gott., 1837, in-4°. — *Schulthess*, Die evangel. Lehre vom heilig. Abendmahl nach fünf unterschiedl. Ansichten, die sich aus dem neutestament. Texte wirklich oder scheinbar ergeben, Leipz., 1841, in-8°. — *Reuter*, De erroribus qui, ætate mediâ, doctrinam de Eucharistiâ turpaverunt, Berlin, 1840, in-8°. — *Riegler*, Die Eucharistie nach Schrift und Tradition, Bamb., 1845, in-8°. — *Ebrard*, Das Dogma vom heilig. Abendmahl und seine Geschichte, Frankf., 1845, 2 vol. in-8°. — *Kahnis*, Die Lehre vom Abendmahl, Leipz., 1851, in-8°. — *Rückert*, Das Abendmahl, Leipz., 1856, in-8°. — *Baur*, Die Lehre vom Abendmahl, dans le Tübing. Zeitschrift für Theologie, an. 1839, cah. 2. — *Engelhardt*, Die Lehre vom Abendmahl in den drey ersten Iahrhund., dans le Zeitschrift d'*Illgen*, an. 1842, cah. 1.

L'eucharistie a toujours été pour l'Église chrétienne le sacrement par excellence, et, dès l'origine, elle y attacha une idée mystérieuse et vague, que les Pères s'efforcèrent d'expliquer par des images et des métaphores offrant quelquefois les

sens les plus contradictoires, d'où l'on est autorisé à conclure qu'ils ne concevaient pas eux-mêmes la nature de ce sacrement d'une manière claire et précise. Chacun d'eux d'ailleurs exposait sa manière de voir avec une entière liberté, sans avoir à redouter, avant le IXe siècle, une accusation d'hérésie. Le plus souvent ils s'en tenaient à la doctrine biblique, c'est-à-dire que, pour la plupart, surtout dans les premiers siècles, la Cène n'était qu'un mémorial du sacrifice accompli par Jésus pour le salut du monde, en même temps qu'un symbole de l'union mystique des Chrétiens avec le Christ [1]. Plus tard, lorsque l'Église commença à soumettre les naïves croyances de ses premières années à la réflexion philosophique, deux opinions se produisirent sur la Cène. Les uns continuèrent à ne voir dans ses éléments que des symboles. Telle était la doctrine qui dominait encore au IIIe siècle dans les églises d'Afrique, et même, bien qu'avec une tendance plus mystique, parmi les Alexandrins [2]. Il est vrai que pour ceux-ci le

[1] I Cor. XI, 24 et suiv. — Luc XXII, 19-20. Les variantes que l'on remarque entre ces deux relations de l'institution de la Cène n'ont pas sans doute une grande importance ; mais elles prouvent que les paroles mêmes de Jésus ne nous ont pas été conservées. On le voit encore mieux, si l'on compare ces deux relations d'origine paulinienne avec celles des Évangiles de Matthieu (XXVI, 26-28) et de Marc (XIV, 22-24), où il n'est nullement question d'un acte commémoratif. On sait d'ailleurs que l'Évangile selon saint Jean passe sous silence l'institution de la Cène.

[2] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. I, c. 14 : Nec aquam reprobavit, quâ suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat; — lib. IV, c. 40 : Panem distributum discipulis corpus suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. — *Cyprien*, Epist. LXXIII, dans ses Opp., p. 103 : Videmus in aquâ populum intelligi, in vino verò ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. — *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. I, c. 6 : Τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται ; — II, c. 2 : Διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα, καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. Ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα ὡς αἷμα σαρκός· ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ

pain et le vin eucharistiques n'étaient déjà plus des aliments ordinaires, que le Logos s'y unissait et que cette union rendait le corps et le sang du Christ, mais du Christ glorifié, présents dans la Cène. Cependant il ne s'agissait encore, même pour eux, que d'une union spirituelle avec le Christ par la foi, tandis que les partisans de la seconde opinion, qui régnait surtout dans l'Asie Mineure et qui fut définitivement formulée par Grégoire de Nysse [1], admettaient une relation beaucoup

ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα.... Ἀμφοῖν κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ Λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις καλὴ, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν..... Μυστικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν... Εὐλόγησε τὸν οἶνον, εἰπων· λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα· αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν Λόγον, τὸν περὶ πολλῶν εκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. — *Origène*, In Matt., tom. XI, c. 14 : Εἴποι ἄν τις, ὅτι οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, κἂν νομίζηται εἶναι ὑπὸ Ἰουδαίων κοινόν· οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου· καὶ ἐστιν, οἶμαι, ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος... Ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστὶν, ἐπὰν καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου· οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ αγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος. οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη.... Καὶ τὸ αγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ' ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ'ἂν περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ Λόγου, ὃς γέγονε σάρξ, καὶ ἀληθινὴ βρῶσις, ἥντινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτόν; — C. 85 : Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus.

[1] *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 37 : Ἐπειδὴ διπλοῦν τὸ ἀνθρώπινον,

plus matérielle entre les éléments de la Cène et le corps et le sang, non pas de l'homme-Dieu — la distinction est essentielle, — mais du Logos, qui, par l'effet des paroles sacramentelles, s'unissait au pain et au vin, comme il s'était uni, dans le sein de Marie, à un corps humain par l'opération du Saint-Esprit, en sorte que l'absorption de ce pain et de ce vin imprégnait, pour ainsi dire, le corps et le sang du fidèle du corps et du sang de Jésus et lui communiquait l'immortalité avec la substance divine du Christ [1].

ψυχῇ καὶ σιώματι συγκεχραμένον, ἀνάγκη τῷ πρὸς τὴν ζωὴν καθηγουμένῳ δι' ἀμφοτέρων τοὺς σωζομένους ἐφέπεσθαι. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ μὲν διὰ πίστεως πρὸς αὐτὸν ἀνακραθεῖσα τὰς ἀφορμὰς ἐντεῦθεν τῆς σωτηρίας ἔχει· τὸ δὲ σῶμα ἕτερον τρόπον ἐν μετουσίᾳ καὶ ἀνακράσει τοῦ σώζοντος γίνεται. Τοῦ διαλύοντος τὴν φύσιν ἡμῶν ἀπογευσάμενοι, πάλιν ἀναγκαῖον, ὡς καὶ τοῦ συνάγοντος τὸ διαλελυμένον ἐπεδεήθημεν. Ὡς γὰρ τοῦ φθοροποιοῦ πρὸς τὸ ὑγιαῖνον ἀναμιχθέντος ἅπαν τὸ ἀνακραθὲν συνηχρείωται· οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν. Ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐντός τι γίγνεσθαι τοῦ σώματος μὴ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον· Τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη· καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι. Ὁ φανερωθεὶς Λόγος διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ τῶν ἀνθρώπων φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον· τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ενσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς, οἷς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστὶ, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων καταχιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ αθάνατον ἑνώσει καὶ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι, τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων φύσιν.

[1] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 20 : Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ διὰ παντός; — ad Smyrn., c. 7 : Εὐχαριστίας ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν; — ad Trall., c. 8 : Ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Χριστοῦ. — *Justin*, Apol. I, c. 66 : Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον,

L'idée d'une conversion, d'une mutation des espèces eucharistiques[1] est donc ancienne ; celle d'un sacrifice expiatoire offert à Dieu dans l'eucharistie ne l'est pas moins. Lors même que le Nouveau Testament n'eût pas enseigné cette doctrine aussi clairement qu'il le fait[2], les Pères y auraient été amenés par leurs efforts mêmes pour établir un parallélisme parfait entre le Nouveau et l'Ancien Testament, par leur manie de chercher dans l'ancienne Loi les types de la nouvelle, et sans aucun doute aussi par leur éducation, qui les avait habitués aux sacrifices. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner s'ils attachaient à la mort du Christ l'idée d'un sacrifice, et à la Cène celle d'une commémoration de ce sacrifice sanglant. Seulement leurs opinions sur ce point de doctrine ne s'accordaient pas parfaitement. Les uns, s'attachant de préférence à la prière prononcée à cette occasion par Jésus, ne considéraient la Cène que comme un sacrifice d'ac-

οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ Λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν ; — Dial. cum Tryph., c. 70 : Τὸν ἄρτον παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, καὶ τὸ ποτήρον εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 18, § 5 : Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεσχυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἔχοντα ; — lib. V, c. 2, § 3 : Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. — Cf. *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXII, c. 3 ; XXIII, c. 15.

[1] On exprimait ce changement par les mots μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι, convertere, mutare, transfigurare, employés aussi en parlant de l'eau du baptême.

[2] Matt. XXVI, 28. — Luc XXII, 19.

tions de grâces offert à Dieu, comme toute autre action de grâces, pour le remercier des bienfaits procurés à l'humanité par le Sauveur [1]. De là le nom d'eucharistie (actions de grâces), donné généralement à la Cène, ce qui prouve que cette opinion était très-répandue dans les premiers temps de l'Église. Les autres, ayant plutôt égard aux éléments du pain et du vin, regardaient la Cène comme un sacrifice proprement dit, c'est-à-dire comme une oblation de pain et de vin faite à Dieu dans le même sens que les Païens offraient des libations à leurs divinités. Pour eux, la Cène était simplement une oblation de pain et de vin instituée par Jésus en remplacement des sacrifices sanglants des Païens et des Juifs [2], et quoique plusieurs d'entre eux admissent, comme nous l'avons vu, que ce pain et ce vin consacrés n'étaient plus du pain et du vin ordinaires, ils croyaient si peu qu'il s'y opérât un changement de substance, que très-souvent ils comparaient le changement qui s'y produit par la consécration, à celui qui

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 41 : Ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορὰ, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς; — c. 117 : Θυσίας ἃς παρέδωκεν Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γενομένας ὑπὸ τῶν χριστιανῶν, προλαβὼν, ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. Εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 17, § 5 : Suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint, eum qui ex creaturâ panis est, accepit et gratias egit, dicens : Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex eâ creaturâ, quæ est secundùm nos, suum sanguinem confessus est, et Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum.

se fait dans le chrême ou dans l'eau du baptême [1] ; or jamais l'Église n'a enseigné la transsubstantiation du chrême ou de l'eau baptismale, pas plus qu'elle n'a enseigné un changement de la nature humaine par le Logos dans l'incarnation, mystère avec lequel les Pères comparaient aussi la Cène.

Que conclure de tout ce qui précède? C'est que dans l'Église des trois premiers siècles, malgré la diversité des opinions — diversité telle que tous les partis religieux, pour ainsi dire, ont pu s'appuyer sur l'autorité de quelque Père, l'idée qui semble prédominer est celle d'un symbole. Plus tard, comme nous allons le voir, le rapport fut renversé; celle d'une présence substantielle l'emporta dès le IVe siècle, et, dans le VIIIe, cette dernière opinion, sanctionnée par le second concile de Nicée [2], devint la doctrine orthodoxe.

Parmi les Pères qui restèrent fidèles à l'ancienne tradition, on peut citer Eusèbe [3], Grégoire de Naziance [4] et surtout Augustin [5], qui nomment encore plus d'une fois le pain et le vin des types, des signes, des figures, et paraissent n'admettre par conséquent qu'une présence symbolique ou spirituelle. Aucun d'eux cependant ne s'explique à ce sujet aussi clairement que le pape Gélase († 496). Il déclare nettement qu'il n'y a pas de changement de substance ou de nature dans les

[1] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXI, c. 3. — *Grégoire de Nysse*, In baptism. Christi, in Opp., T. II, p. 369. — *Tertullien*, De baptism., c. 4.

[2] Mansi, *Concil.*, T. XIII, p. 266 : Οὔτε ὁ κύριος, οὔτε οἱ ἀπόστολοι, ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα.

[3] *Eusèbe*, Demonstr. evangel., lib. I, c. 10 ; III, c. 12.

[4] *Grégoire de Naziance*, Oratio XVII, c. 12 : Τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας.

[5] *Augustin*, Epist. XCVIII, c. 9; In Ps. III, c. 1 ; Contra Faustum, lib. XX, c. 18, 21 ; De doctrinâ christianâ, lib. III, c. 16 ; Contra Adamant., c. 12 : Non enim Dominus dubitavit dicere hoc est corpus meum, cùm signum daret corporis sui.

espèces sacramentelles, qui restent du pain et du vin [1]. Si, à cet important témoignage, on ajoute celui de Facundus d'Hermiane, qui n'est guère moins clair ni moins explicite [2]; celui de Bède le Vénérable [3] et celui d'Alcuin [4]; puis celui des théologiens iconoclastes du concile de Constantinople en 754 [5], on reconnaîtra que l'opinion qui ne voyait dans les espèces du pain et du vin que des figures ou des images du corps et du sang du Christ, a eu des partisans assez nombreux et assez illustres, tant dans l'Église grecque que dans l'Église latine, au moins jusqu'au IXe siècle.

Néanmoins l'autre opinion qui proclamait la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans la Cène; qui

[1] *Gélase*, De duabus in Christo naturis adv. Eutychen et Nestorium, dans la Max. Bibl. PP. Lugdun., T. VIII, p. 703 : Certè sacramenta, quæ sumimus, corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur consortes naturæ, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certè imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur. Celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant, Spiritu Sancto perficiente, substantiam, permanente tamen in suæ proprietate naturæ, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficentiam virtutemque veraciter repræsentant.

[2] *Facundus*, Pro defens. trium Capitul., lib IX, c. 5 : Potest sacramentum adoptionis adoptio nuncupari, sicut sacramentum corporis et sanguinis ejus, quod est in pane et poculo consecrato, corpus ejus et sanguinem dicimus : non quòd propriè corpus ejus sit panis, et poculum sanguis : sed quòd in se mysterium corporis ejus et sanguinis contineant. Hinc et ipse Dominus benedictum panem et calicem, quem discipulis tradidit, corpus et sanguinem suum vocavit.

[3] *Bède*, In Lucæ evangel., lib. VI, c. 22 : Ut videlicet pro carne agni vel sanguine suæ carnis sanguinisque sacramentum in panis et vini figurà substituens, ipsum se esse monstraret.

[4] *Alcuin*, Epist. LXXV, § 5 : In aquâ verò populus intelligitur credentium. In granis tritici, unde farina efficitur, ut panis fiat, adunatio totius Ecclesiæ designatur, quæ igne S. Spiritûs in unum decoquitur corpus, ut suo capiti membra compaginentur. Item in aquis, quæ vino miscentur, figura Gentium designatur. In vino autem sanguis dominicæ passionis ostenditur. Atque ita, dum in sacramentis aqua tritico et vino miscetur, fidelis populus Christo incorporatur et jungitur. Sed de hujus modi figurationibus epistolaris angustia diu me disputare prohibet.

[5] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 263.

soutenait que son corps est réellement mangé et son sang réellement bu par les communiants, paraît avoir été de beaucoup la plus répandue dès la fin du IVe siècle, et elle suivit un développement parallèle à celui de la christologie. Cyrille de Jérusalem [1], Grégoire de Nysse [2], Chrysostôme [3], Ambroise [4], entre autres, et surtout Cyrille d'Alexandrie [5], parlent en termes très-clairs d'une transformation dans les espèces eucharistiques; mais cette transformation, qu'ils se figuraient double : celle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus par l'union avec le Logos au moment de la consécration, et celle du corps et du sang de Jésus en notre propre corps après la manducation, n'était point encore la transsubstantiation, puisqu'ils ne paraissent pas avoir cru à un changement de la substance du pain et du vin par l'effet des paroles sacramentelles, non plus qu'à l'identité du corps sacramentel avec le propre corps du Christ. Par ce mot de transformation, μεταβολή, ils entendaient seulement, tout semble le prouver, la communication par le Logos aux éléments de la Cène de vertus miraculeuses, magiques et non pas la modification de leurs propriétés essentielles. Le doute, à cet égard, serait levé, si l'authenticité de la fameuse lettre de Chrysostôme à

[1] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. mystag. IV, c. 1 : Αὐτοῦ εἰρηκότος· τοῦτό μοῦ ἐστὶ τὸ αἷμα· τὶς ἐνδοιάσει ποτὲ λέγων, μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ αἷμα; Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν οἰκείῳ νεύματι· καὶ οὐκ ἀξιόπιστος ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα; Ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοται σοὶ τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβῶν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ· οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.

[2] *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 37.

[3] *Chrysostôme*, In Matt., homil. LXXXII, c. 4, 5.

[4] *Ambroise*, De mysteriis, c. 9; De fide, lib. IV, c. 10.

[5] *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Nestor., lib. IV, c. 4.

Césaire [1], lettre qui fit tant de bruit dans le temps, était plus solidement établie. Néanmoins ce témoignage est précieux, parce qu'il est porté par un écrivain d'un âge reculé, et il est, en outre, confirmé par celui de Théodoret [2] et celui d'Ephrem le Syrien [3]. Mais si cette transformation n'était point encore, comme les Protestants le soutiennent avec grande apparence de raison [4], la transsubstantiation telle que l'a conçue l'esprit abstrait des Occidentaux, il faut avouer qu'elle en approchait beaucoup. Le célèbre docteur iconolâtre Jean Damascène († 754) ne tarda même pas à franchir le dernier pas ; il enseigna expressément qu'après la consécration le pain et le vin ne sont plus seulement des figures, mais qu'ils sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, qu'ils sont déifiés par une opération du Saint-Esprit qui nous est incompréhensible [5]. Cette théorie, consacrée, en 787, par le

[1] *Canisius*, Antiquæ lectiones., édit. Basnage, T. I, p. 235. On y lit : Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divinâ autem illum sanctificante gratiâ, mediante sacerdote, liberatus est quidam ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi naturâ panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii prædicamus.

[2] *Théodoret*, Eranistes, dial. II, dans ses Opera, T. IV, p. 85 : Οὐδὲ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας.

[3] *Photius*, Biblioth., cod. 229.

[4] *Ernesti*, Brevis assertio et repetitio sententiæ Lutheranæ de præsentiâ corporis et sanguinis J.-C. in Cœnâ sacrâ, Lips., 1765, in-4°.

[5] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. IV, c. 13 : Ὥσπερ ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος συνέζευξε (ὁ Θεός) τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος· οὕτως, ἐπειδὴ ἔθος ἀνθρώποις ἄρτον ἐσθίειν, ὕδωρ δὲ καὶ οἶνον πίνειν, συνέζευξεν αὐτοῖς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ... Σῶμα ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται· ἀλλ' ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος διὰ τῆς πόσεως εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλλονται, καὶ οὐ γίνονται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα· οὕτως ὁ ἄρτος οἶνος τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπι-

concile de Nicée, a été professée depuis dans les séminaires de l'Église grecque, et elle a fini par triompher aussi dans l'Église latine.

A mesure que la doctrine de la présence réelle se répandit, l'idée que l'eucharistic est un sacrifice expiatoire acquit plus d'importance. Si, d'un côté, Eusèbe [1], Augustin [2], Théodoret [3], Chrysostôme [4] continuaient à ne regarder la Cène comme un sacrement qu'en tant qu'elle est le symbole commémoratif du sacrifice sanglant de Jésus sur la croix ou qu'elle est célébrée en mémoire de ce sacrifice; de l'autre, Cyprien [5], Ambroise [6], Jérôme [7], Cyrille d'Alexandrie [8], Césaire d'Arles [9], Grégoire le Grand [10] et bien d'autres la tenaient pour un véritable sacrifice renouvelé par le prêtre dans la messe. Les deux opinions restèrent pourtant en pré-

φοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα.

[1] *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. I, c. 10.

[2] *Augustin*, Contra Faustum, lib. XX, c. 18 : Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosanctà oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.

[3] *Théodoret*, In Epist. ad Hebr., lib. VIII, c. 5.

[4] *Chrysostôme*, In Epist. ad Hebr., hom. XVII, c. 3 : Οὐχ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ αρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας. — Ailleurs il parle, et à plusieurs reprises, d'un renouvellement du sacrifice de la croix (Voy., entre autres, De sacerdotio, lib, III, c. 3), ce qui prouve qu'il ne faut pas s'attendre à trouver dans les idées des Pères de l'Église une suite et une précision irréprochables.

[5] *Cyprien*, Epist. LXIII, dans ses Opera, p. 104 : Utique ille sacerdos, vice Christi, verè fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur : et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesià Deo patri, etc.

[6] *Ambroise*, In ps. XXXVIII, c. 25.

[7] *Jérôme*, Epist. ad Hedibiam, De quæstion. XII, quæstio 2.

[8] *Cyrille d'Alexandrie*, Homil. in mytic. cœnam, dans ses Opera, T. V, pars II, p. 372.

[9] *Césaire*, Homil. VII, dans le T. VIII de la Max. Bibl. PP. Lugd., p. 825.

[10] *Grégoire le Grand*, In Evangelia, lib. II, homil. XXXVII, c. 7-8; Dialog. IV, c. 28 : In semetipso immortaliter vivens pro nobis itèrum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur.

sence durant des siècles : on entend comme un écho de plus en plus affaibli de la première dans les enseignements des Scolastiques et jusque dans les canons du concile de Trente [1].

Sans aucun doute, parmi ceux qui professaient la dernière, il y en avait plusieurs qui croyaient déjà que le corps réel de Jésus-Christ est derechef offert en holocauste à Dieu dans la messe. Aussi, vu l'importance de la victime, attribuait-on à ce sacrifice une vertu surnaturelle. On enseignait qu'il délivre de la mort éternelle, qu'il chasse les démons et guérit les maladies, qu'il procure même aux morts la rémission de leurs péchés, et l'on croyait que les prières dites pendant la sainte cérémonie étaient plus efficaces que toutes les autres [2]. On tenait d'ailleurs ce sacrement pour aussi indispensable au salut que le baptême, et voilà pourquoi, dès le IIIe siècle, dans l'église de Carthage et dans plusieurs églises d'Orient, on l'administrait aux enfants que l'on venait de baptiser, coutume approuvée par les plus illustres théologiens et même par

[1] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 12 : Quæritur, si, quod gerit sacerdos, propriè dicatur sacrificium vel immolatio? Et si Christus quotidiè immoletur, vel semel tantùm immolatus sit? Ad hoc dici potest, illud quod offertur vocari sacrificium, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et immolationis factæ in arâ crucis. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 89, art. 7 : In quantùm in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, quâ Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii; in quantùm verò traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. — Concil. Trident., sess. XXII, c. 1 : Dominus noster, etsi semel seipsum in arâ crucis Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemtionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœnâ novissimâ, ut suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris vis in remissionem eorum, quæ a nobis quotidiè committuntur, peccatorum applicaretur : corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Patri obtulit, et Apostolis eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit.

[2] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXIII, c. 8-9. — *Augustin*, Confess., lib. IX, c. 13, § 37-38; De civit. Dei, lib. XXII, c. 8, § 6; De curâ pro mortuis, c. 1, 8; Sermo CLXXII, c. 2.

Augustin [1]. Ce dernier la justifiait par une tradition apostolique, et son autorité a contribué très-certainement à la répandre en Occident, où l'on en trouve des traces jusqu'au xv[e] siècle [2].

Le dogme du purgatoire exalta encore la messe ; mais plus on se fit une idée redoutable de ce sacrement, moins on se montra empressé de le recevoir. Chrysostôme déjà se plaignait avec amertume de la négligence des fidèles à y participer [3]. Un siècle environ plus tard, en 506, le concile d'Agde [4] trouva nécessaire d'ordonner aux laïques, sous peine d'excommunication, de communier au moins trois fois l'an, aux grandes fêtes. Dès le ix[e] siècle, les messes privées, inconnues à l'antiquité et mentionnées pour la première fois par Walafried Strabon [5], commencèrent à devenir habituelles, et, coïncidence remarquable ! ce fut dans ce siècle aussi que Paschase Radbert souleva, dans l'Église latine, une longue controverse sur la présence réelle (Voy. I[re] Partie, § 53), controverse dont nous avons parlé avec assez de détails pour qu'il soit inutile d'y revenir ici. On sait déjà que l'opinion de Radbert triompha malgré la vive opposition des théologiens les plus distingués du ix[e] siècle, et que celle de Bérenger fut condamnée.

Les Scolastiques, Pierre Lombard [6], Alexandre de Halès [7]

[1] *Augustin*, De peccat. meritis et remiss., lib. V, c. 20 ; De prædestinatione sanctorum, c. 13.
[2] *P. Zorn*, Historia eucharistiæ infantium, Berol., 1736, in-8°.
[3] *Chrysostôme*, De incomprehensibili Dei naturâ, hom. III, c. 6.
[4] *Mansi*, Concil., T. VIII, p. 327 : Sæculares, qui natale Domini, pascha et pentecostem non communicaverint, catholici non credantur, nec inter Catholicos habeantur.
[5] *W. Strabon*, De rebus ecclesiast., c. 22.
[6] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 10-11.
[7] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 10.

et Thomas d'Aquin [1] surtout, travaillèrent à développer le nouveau dogme par la dialectique et l'exégèse. Du vivant de Pierre Lombard, c'est-à-dire au milieu du XIIe siècle, la question de la présence réelle était encore dans les écoles l'objet d'une discussion tout à fait libre, comme il nous l'apprend lui-même [2]. L'arène était donc toute large ouverte aux subtiles disputes que devait nécessairement engendrer la question de savoir comment s'opérait la transsubstantiation, mot consacré seulement en 1215 par le quatrième concile du Latran, pour signifier la transformation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ [3]. Les Mystiques restèrent en général fidèles à la doctrine d'une présence spirituelle [4], tandis que les Scolastiques acceptèrent sans résistance celle d'une présence matérielle ; car rien dans leurs systèmes ne les obligeait à repousser une théorie qui enlevait à l'eucharistie son caractère mystique, la manducation par la foi. Mais du principe admis ils tirèrent des conséquences très-différentes. Quelques-uns, comme Robert de Deutz († 1135) et plus tard Jean de Paris († 1306), professaient une opinion connue en théologie sous le nom d'impanation ; ils croyaient que le Christ s'unit au

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 75.

[2] *Lombard*, Loc. cit., dist. 11 : Si quæritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, an alterius generis : definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco : quia species rerum, quæ ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic converti substantiam in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa, si sensui præmissæ auctoritates consentire videntur. Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis : Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus, et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat, et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materiâ, de quâ in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, etc.

[3] *Mansi*, Concil., T. XXII, pag. 981.

[4] *Du Boulay*, Hist. Univers. Paris., T. III, p. 373. — *Bernard*, Sermo I in cœnâ Dom., c. 2.

pain et au vin dans la Cène de la même manière que la nature divine s'était autrefois unie à la nature humaine [1]. Ils admettaient donc la réalité de la présence du Christ dans la Cène, mais non pas une annihilation de la substance du pain et du vin, ni une transsubstantiation ; en d'autres termes, ils soutenaient que la corporéité du Christ, *corporeitas Christi*, s'unissait à la corporéité du pain, *corporeitas panis, paneitas* [2]. Quoique condamnée [3], cette opinion ne fut point extirpée, car elle conserva, à ce qu'il semble, d'assez nombreux partisans pour que, un demi-siècle plus tard, Wiclef, qui n'admettait qu'une présence spirituelle dans le sacrement, crût encore devoir la combattre avec autant de vivacité que la transsubstantiation elle-même [4]. Les uns continuaient donc à admettre

[1] *Robert de Deutz*, Comment. in Exod., lib. II, c. 10 : Sicut naturam humanam non destruxit, cùm illam operatione suâ ex utero Virginis Deus Verbo in unitatem personæ conjunxit, sic substantiam panis et vini, secundùm exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cùm eidem Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit.

[2] *Jean de Paris*, Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quàm sit ille quem tenet ecclesia. Lond., 1686, in-8°, p. 85 : Licet approbem illam solemnem opinionem, quòd corpus Christi est in sacramento per conversionem substantiæ panis in ipsum et quòd ibi maneant accidentia sine subjecto : non tamen audeo dicere, quòd hoc cadat sub fide meâ, sed potest aliter salvari vera et realis existentia corporis Christi in sacramento ; — p. 86 : Substantiam panis manere sub suis accidentibus dupliciter potest intelligi : uno modo sic quòd substantia panis maneat in proprio supposito. Et istud esset falsum, quia non esset communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi, nec esset verum dicere : panis est corpus Christi. Alio modo, ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis. Et sic est verum, substantiam panis manere.

[3] *D'Argentré*, Collect. judic. de novis erroribus, T. I, p. 264.

[4] *Wiclef*, Trialog., lib. IV, c. 6 : Inter omnes hæreses non fuit nefandior, quàm hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum ; — c. 8 : Sententia impanationis est impossibilis et hæretica. Sic corpus Christi nedum foret factum a presbytero celebrante, sed a pistore, et nunc multiplicatum sic, quòd Christus haberet multa corpora simul, et omnes prædicationes, quas panis iste recipit, et corpus Christi acciperet : sic mus corpus Christi comederet, ipsum corpus

que la substance du pain et du vin subsistait, au moins en partie, après l'union avec le Christ[1]; d'autres, qu'après la consécration, il restait des éléments eucharistiques les accidents et la forme substantielle[2]; cependant l'opinion la plus répandue sans aucun doute était que la transsubstantiation s'opérait instantanément par l'annihilation de la substance du pain,

Christi putrefieret conversum in vermes. — Cette objection très-sérieuse contre la transsubstantiation et la permanence de l'eucharistie avait déjà préoccupé les Scolastiques. L'hostie consacrée, qui est le corps même du Christ, peut-elle être rongée par une souris? *Lombard*, le niait (Sentent., lib. IV, dist. 13); *Alexandre de Halès* (Summa, P. IV, quæst. 45, memb. 1, art. 2) et *Thomas d'Aquin* (Summa, P. III, qu. 80, art. 3) l'admettaient; *Bonaventure* (Sentent., lib. IV, dist. 13, art. 2, qu. 1) se révoltait à la seule idée d'une profanation pareille, et le pape *Innocent III* en était réduit à supposer que Dieu créait miraculeusement quelque corps pour remplacer celui de Jésus-Christ (De mysterio missæ, lib. IV, c. 21). Les Réformateurs, qui nièrent que l'eucharistie existât hors de l'usage, n'eurent point à se préoccuper de cette objection.

[1] *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 11, p. I, art. 1, qu 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 75, art. 2 : Quidam posuerunt, post consecrationem substantiam panis et vini remanere. Hæc positio stare nòn potest. *Primò* : quia per hanc positionem tollitur veritas sacramenti, ad quam pertinet, ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi priùs non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum. Manifestum est autem, quòd corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primò quidem, quia sequeretur, quòd desineret esse in cœlo. Secundò, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media : quod hic dici non potest Tertiò, quia impossibile est quòd unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca : cùm tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Ideo relinquitur, quòd non possit aliter corpus Christi incipere de novo in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, factâ conversione non manet. *Secundò*, quia hæc positio contrariatur formæ sacramenti in quâ dicitur : Hoc est corpus meum : quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret, nunquam enim substantia panis est corpus Christi, sed potiùs esset dicendum : Hic est corpus meum. *Tertiò*, quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quæ non posset adoratione latriæ adorari. — *Cf. Innocent III*, Op. cit., c. 7 : Non solùm accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere : paneitatem, quæ satiendo famem expellit, et vineitatem, quæ satiando sitim expellit. — *Pierre d'Ailly*, In IV Sentent., qu. 6 : Ille modus qui ponit panis substantiam remanere, nec repugnat rationi, nec auctoritati Bibliæ, imo est facilior ad intelligendum.

[2] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., art. 6.

dont il ne restait que les accidents. C'est cette dernière opinion qui fut adoptée par l'Église catholique [1], et qui l'a même été par l'Église grecque moderne [2], où, depuis le XVII[e] siècle, l'antique μεταβολή a fait place, dans le langage dogmatique, à la μετουσίωσις.

D'après la théorie formulée par Thomas d'Aquin, les accidents du pain et du vin, c'est-à-dire la figure, la couleur, le poids, le goût, l'odeur, subsistent après la consécration, mais ils ne subsistent pas dans une substance; ce sont des accidents sans substance, par un prodige de la toute-puissance de Dieu [3]. La forme du sacrement consiste en ces paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, lesquelles ont une force créatrice, la force effective d'opérer ce qu'elles doivent opérer, c'est-à-dire la transsubstantiation du pain et du vin. Le sacrement est utile non-seulement à ceux qui le reçoivent, mais à tous ceux, vivants ou morts, à l'intention de qui on l'offre. Voilà bien les messes pour les morts, dont l'origine remonte sans aucun doute à l'usage, généralement établi dans l'Église chrétienne déjà du temps de Tertullien [4], de faire dans les prières, pendant la célébration de la Cène, mention spéciale des fidèles morts dans le sein de l'Église et particulièrement des martyrs, le jour anniversaire de leur mort. Mais nous n'avons point à nous arrêter ici sur ce point, qui ne concerne qu'indirectement la

[1] Concil. Trident, sess. XIII, c. 4 : Quoniam Christus corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, verè esse dixit, persuasum semper in Ecclesiâ Dei fuit, idque nunc denuo S. Synodus declarat, per consecrationem conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi. Quæ conversio convenienter et propriè a catholicâ Ecclesiâ transsubstantiatio est appellata.

[2] Confess. orthodox., P. I, qu. 107.

[3] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 77, art. 1; Adv. Gentes, lib IV, c. 63.

[4] *Tertullien*, De coronâ, c. 3; De monogamiâ, c. 10; De exhortatione castitatis, c. 11.

doctrine. Nous ne parlerons pas non plus, pour le même motif, de beaucoup d'autres rites qui, à partir du XIIIe siècle, s'établirent dans le culte catholique, tels que l'adoration de l'hostie consacrée, à laquelle, selon le concile de Trente, les fidèles doivent rendre le même culte de latrie qu'au vrai Dieu [1], bien que ces pratiques nouvelles aient évidemment contribué à affermir dans les esprits la croyance à la présence réelle du Christ dans la Cène, comme y contribua aussi très-puissamment l'institution d'une fête spéciale, celle du saint sacrement, par le pape Urbain IV en 1264 [2].

Les prêtres, est-il nécessaire de le dire, à qui seuls était réservé le droit d'opérer le miracle de la transsubstantiation, avaient seuls aussi le droit de distribuer le pain et le vin aux communiants, qui devaient les consommer sur-le-champ, de peur qu'il ne s'en perdît quelque parcelle. Bientôt même, sous le prétexte de prévenir toute profanation possible, ils cessèrent de donner la communion aux enfants après le baptême, puis ils commencèrent à retirer peu à peu l'usage de la coupe aux laïques pour se la réserver à eux seuls, sous prétexte qu'une goutte du vin consacré pouvait facilement se répandre hors du calice par le pieux empressement des nombreux fidèles qui s'approchaient de la sainte table [3]. Pour justifier cette mutilation du sacrement, les Scolastiques inventèrent la théorie de la concomitance [4], qui fut sanctionnée, en 1415,

[1] Concil. Trident., sess. XIII, c. 5 : Nullus dubitandi locus relinquitur, quin omnes fideles, pro more in catholicâ ecclesiâ semper recepto, latriæ cultum, qui vero Deo debetur, huic S. Sacramento exhibent. — Cf. *Boileau*, De adoratione panis consecrati, Paris., 1685, in-8°. — *J.-C. de Lith*, De adoratione panis consecrati, Suabac., 1753, in-8°.

[2] *Zwinger*, Tractatus de festo corporis Christi, Basil., 1685, in-8°.

[3] *Bona*, Rerum liturgicarum lib. II, c. 18.

[4] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 10. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 76, art. 2 : Sub utrâque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et

par le concile de Constance[1], assez sincère toutefois pour reconnaître que dans l'Église primitive le sacrement s'administrait aux fidèles sous les deux espèces. Le concile de Trente, à son tour, confirma cette doctrine[2] sans s'arrêter à l'opinion de deux papes, de Léon le Grand, qui traite d'hypocrites sacriléges les Manichéens, parce qu'ils se contentaient de communier avec le pain[3], et de Gélase, qui ne blâmait pas moins énergiquement ceux qui refusaient de participer au calice[4]; mais des hommes qui osaient se mettre au-dessus de l'ordre formel de Jésus-Christ, devaient-ils reculer devant le sentiment de deux de ses vicaires?

Ces changements dans les rites et dans la doctrine ne s'opérèrent pas, on le comprend, sans opposition. Le dogme de la transsubstantiation trouva d'ardents adversaires dans les Pauliciens, les Vaudois et les Wiclefites. Les Grecs, au contraire,

aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantiâ; — qu. 80, art. 12 : Et quia crevit multitudo populi christiani, in quâ continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, ut cautelam debitam adhibeant : ideò providè in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur.

[1] *Von der Hardt*, Acta Concil. Constant., T. IV, p. 333 : Et sicut hæc consuetudo ad evitandum pericula aliqua et scandala rationabiliter introducta est, sic potuit simili vel majori ratione introduci et rationabiliter observari quod, licet in primitivâ Ecclesiâ reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utrâque specie, tamen postea a conficientibus sub utrâque specie et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur, etc.

[2] Concil. Trident., sess. XXI, c. 2 : Agnoscens Ecclesia suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset : tamen progressu temporis, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub alterâ specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit.

[3] *Léon le Grand*, Sermo XLII, c. 5.

[4] *Gélase*, De consecratione, dist. II, c. 12 : Comperimus, quòd quidam sumtâ tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui procudubio, quoniam nescio quâ superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceant, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.

auraient dû s'applaudir de voir l'Église latine recevoir enfin un dogme que leur grand dogmatiste, Jean Dâmascène, avait déjà formulé depuis des siècles; mais, à défaut de la présence réelle, ils cherchèrent querelle à leurs rivaux sur une question tout à fait secondaire au point de vue dogmatique, celle des azymes [1]. Un adversaire bien autrement redoutable de la transsubstantiation fut Luther, qui déclara tout d'abord que priver les laïques de la coupe était une impiété; que la transsubstantiation falsifiait la vraie doctrine; que la messe, dont il ne condamnait d'ailleurs que les abus, n'était ni une bonne œuvre ni un sacrifice, et que le croyant ne pouvait s'en approprier les effets salutaires que par la foi [2]. Avec de semblables idées, Luther ne devait attacher aucune importance essentielle à la manducation corporelle; mais, d'un autre côté, comme il prenait à la lettre les paroles de l'institution, il était bien forcé d'admettre une présence réelle du corps et du sang de Jésus. Après beaucoup d'hésitations et de nombreux combats avec lui-même [3], il s'arrêta à la doctrine de la

[1] *Lequien*, De azymis, dans le T. I des Opera de *J. Damascène*, Paris, 1712. — *Hermann*, Historia concertationum de pane azymo et fermentato in Cœnâ Domini, Lips., 1737, in-8°.

[2] *Luther*, Opera, édit. Iena, T. II, p. 262 : Concludo itaque, negare utramque speciem laïcis esse impium et tyrannicum; — p. 265 : Vides, quòd missa sit promissio remissionis peccatorum, a Deo nobis facta, talis, quæ per mortem Filii Dei confirmata sit. Si promissio est, nullis operibus, nullis meritis, ad eam acceditur, sed solâ fide; — p. 266 : In omni promissione suâ Deus verè sollicitus est adjicere signum aliquod, ceu monumentum, ceu memoriale promissionis suæ, quo fideliùs servaretur et efficaciùs moneret. Sic in missâ adjecit signum memoriale tantæ promissionis, suum ipsius corpus et sanguinem; — p. 268 : Missam esse promissionem divinam, quæ nulli prodesse, nulli applicari, nulli suffragari, nulli communicari potest, nisi ipsi credenti soli propriâ fide.

[3] *Luther*, Briefe, édit. de Wette, T. II, p. 577 : Das bekenne ich, wo Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sacrament nichts dann Brot und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtunge da erlitten, und mich gerungen und gewunden, dass ich gern herausgewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papsthum hätte

consubstantiation, espérant concilier ainsi les exigences de sa propre raison avec un texte biblique qui lui semblait très-impératif.

Sa subtile théorie, qui admet, non pas un changement de substance dans les éléments de la Cène, mais la présence substantielle, interne et nécessaire, du corps et du sang de Jésus-Christ sous, avec et dans le pain et le vin eucharistiques[1], ne semble pas, quoiqu'en disent ses partisans, s'éloigner beaucoup de la transsubstantiation, que les premiers symboles luthériens enseignent même d'une manière assez claire[2]. Elle provoqua une violente dispute entre lui et Carlstadt († 1545)[3], qui rejetait la présence corporelle comme inutile, vu qu'elle ne pourrait procurer à l'homme aucune grâce dont la mort de Jésus sur la croix ne l'eût déjà mis en possession. Carlstadt appuyait, ainsi que Luther, son opinion sur les paroles mêmes de l'institution; mais tandis que ce dernier

den grössten Puff können geben. Ja wenn noch heutes Tags möcht geschehen, dass Jemand mit beständigem Grund beweiset, dass schlechtes Brot und Wein da wäre, man dürft mich nicht so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzugeneigt dazu, soviel ich einen Adam spüre.

[1] Formula Concordiæ, p. 735 : Dicimus sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi.

[2] Conf. August., art. 10 : De cœnâ Domini docent, quòd corpus et sanguis Christi verè adsint et distribuantur vescentibus in cœnâ Domini, et improbant secus docentes. — Apol. Conf. Aug., p. 157 : Decimus articulus probatus est, in quo confitemur, quòd verè et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et verè exhibeantur cum illis rebus, quæ videntur, pane et vino. Et comperimus non tantùm romanam Ecclesiam affirmare corporalem præsentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse græcam. Id enim testatur canon missæ apud illos, in quo apertè orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, discite, inquit, panem non tantùm figuram esse, sed verè in carnem mutari. — Art. Smalc., p. 330 : Sentimus, panem et vinum in cœnâ esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantùm dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis.

[3] *Göbel*, Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt, dans les Studien und Kritik., an. 1843, cah. 2. — *L. Lavater*, Historia de origine et progressu controversiæ sacramentariæ de cœnâ Domini, Tig., 1564, in-8°. — *Jäger*, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg., 1856, in-8°.

y voyait formellement établie l'identité du sujet et de l'attribut [1], il les interprétait, quant à lui, démonstrativement, δεικτικῶς, prétendant que le mot *Ceci* s'applique au corps de Jésus présent au milieu de ses disciples et que les mots *Prenez et mangez* n'ont aucune liaison avec les suivants, parce que jamais il n'a pu entrer dans la pensée du Christ que ses disciples dussent manger son corps et boire son sang [2]. Cette explication était un peu forcée; celle de Zwingle, qui, comme Capiton († 1541), Bucer († 1551) et en général tous les réformateurs de l'école d'Érasme, rejetait aussi la présence réelle, était plus simple et plus naturelle. Selon le théologien suisse, le passage Jean VI, 63, où Jésus combat l'interprétation capernaïtique que ses disciples eux-mêmes donnaient à ses paroles, v. 53-58, ne permettait pas de supposer qu'il eût parlé dans la Cène de la manducation réelle de sa chair. Pour lui, le sacrement n'est que le signe, le gage d'une grâce accordée, et ces paroles *Ceci est mon corps* signifient : Ce que je vous commande maintenant de faire sera pour vous un signe qui vous remettra en mémoire le corps que je livre aujourd'hui à la mort pour vous [3]. Cette opinion d'une présence purement symbolique fut défendue, en 1525, par Œcolampade († 1531)

[1] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. XX, p. 918.

[2] *Carlstadt*, Auslegung der Worte Christi : Das ist mein Leib, Wittenb., 1525, in-4°.

[3] *Zwingle*. De verâ et falsâ religione, dans ses Opera, T. II, p. 208 : Cogunt ergo dicta Christi verba : Caro non prodest quicquam, omnem intellectum in obsequium Dei, ut jam ista : Hoc est corpus meum, nullâ ratione vel possis vel debeas de corporeâ carne aut sensibili corpore intelligere; — p. 209 : *Est* in sacris litteris non uno loco pro *significat* ponitur; — p. 210 : Sic ergo habet Lucas : Accepto pane gratias egit, fregit et dedit eis dicens : Hoc significat corpus meum, quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem. Vide, ô fidelis, sed absurdis vincta opinionibus anima, ut hic omnia quadrent, ut nihil aut violenter auferatur, nihil addatur; sed omnia sic quadrent, ut miretis te non semper hanc vidisse sententiam.

avec tant de logique et d'érudition[1] qu'Érasme avouait que les élus eux-mêmes pourraient s'y laisser prendre[2]. Le réformateur bâlois ne s'éloigne de Zwingle que sur un point tout à fait secondaire : c'est qu'il laisse au verbe *est* sa signification propre, et qu'il croit trouver un trope dans les mots *Mon corps*, qu'il interprète : Le signe ou la figure de mon corps. Le mystique Schwenkfeld présenta une autre explication. Il soutint que cette phrase : Ceci est mon corps, doit être renversée et qu'elle signifie : Mon corps, qui est livré pour vous, est ceci, à savoir ce pain rompu et mangé, ou, en d'autres termes : Mon corps qui est livré pour vous, est et doit être pour vous ce qu'est le pain que je vous distribue, à savoir un véritable aliment de l'âme, comme le pain est l'aliment du corps[3]. Schwenkfeld d'ailleurs ne contestait pas la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans la Cène, mais, pour lui, ils n'y sont présents que spirituellement, puisqu'ils ne sont mangés, selon son expression, que par les dents spirituelles de la foi, et par cette manducation spirituelle, la nature humaine divinisée du Christ se communique à toute la substance de l'homme qu'elle régénère pour la vie éternelle. A ces opinions diverses vint s'ajouter bientôt celle de Calvin[4] qui, prenant une espèce de moyen terme entre la théorie de Luther et celle

[1] *OEcolampade*, De genuinâ verborum Domini, Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos auctores expositione, Basil., 1525, in-8°.

[2] *Érasme*, Epist. DCCLXVII.

[3] *Schwenkfeld*, Werke, T. I, p. 898, 911 : Es soll das Brot des ewigen Lebens mit geistlichen Zähnen des Glaubens wohl gekauet, das ist, betrachtet werden von Allen, die es essen. Die essen's aber und haben's gegessen, welche diesen Handel des neuen Testaments und unserer Erlösung in rechten Glauben gefasst, und wissen, dass sie mit demselbigen Leibe Christi, welcher für uns gebrochen, nicht allein sind erlöset, sondern dass er auch andere Speise und Nahrung enthalte, und eine Kraft sei zum ewigen Leben.

[4] *J. Müller*, Lutheri et Calvini sententiæ de sacrâ cœnâ inter se comparatæ, Halle, 1853, in-4°.

de Zwingle, enseigna que le Christ n'est pas présent seulement en figure dans la Cène, qu'il y est réellement et substantiellement pour le croyant, qui devient ainsi, par une communication spirituelle, participant au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ. C'est ainsi, dans son système, que le Christ accomplit les promesses dont le sacrement est le signe, mais il ne les accomplit que pour les fidèles et les élus, les réprouvés et les infidèles ne participant point à son corps et à son sang et n'en recevant que les symboles [1].

La théorie de Calvin fut admise sans trop de résistance par les Sacramentaires de la Suisse, car Zwingle, par esprit de conciliation peut-être, avait déjà reconnu, comme les anciens Pères de l'Église, que le pain de la Cène n'est pas du pain ordinaire, mais du pain sacramentel, sanctifié par la présence spirituelle du Christ [2], et la Confession Tétrapoli-

[1] *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. IV, c. 71, § 1 : Signa sunt panis et vinum, quæ invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repræsentant; — § 18 : Si oculis animisque in cœlum evehimur, ut Christum illic in regni sui glorià quæramus, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant : ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distinctè ejus sanguine potabimur, ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in cœlum ascendit, ad dexteram tamen Patris sedet, hoc est, in potentià et majestate et glorià Patris regnat. Hoc regnum non ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in cœlo et in terrà exserat, quin se præsentem potentià et virtute exhibeat, quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, non secus acsi corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem spiritûs sui virtute in eos transfundit. Secundùm hanc rationem, corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur; — § 10 : Rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quanquam a fidelibus solis cum fructu percipitur.

[2] *Zwingle*, Ad Carol. Imp. fidei ratio, dans le T. II de ses Opera, p. 541 : Credo, quòd in sacrâ hoc est gratiarum actionis cœnâ, eucharistiæ, verum corpus Christi adsit, fidei contemplatione, hoc est, quòd ii qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis in Filio suo collato, agnoscunt illum veram carnem adsumpsisse, verè in illâ passum esse, verè nostra peccata sanguine suo abluisse, et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut præsentem fieri. Sed quòd Christi corpus

taine avait même déjà proclamé que le Sauveur offre aux fidèles son vrai corps à manger pour nourriture de leurs âmes [1]. Mais elle ne satisfit nullement les Luthériens, qui continuèrent à défendre, avec une violence dont le grand réformateur leur avait donné l'exemple [2], l'union mystique du corps et du sang de Jésus-Christ avec les espèces visibles du sacrement et la manducation physique, bien que surnaturelle, de ce corps et de ce sang, même par les impies [3], en s'appuyant sur l'union des deux natures en Christ [4] et sur la communication des idiomes, dont ils inféraient l'omniprésence de la nature humaine. Cette question de l'ubiquité souleva une nouvelle controverse qui aigrit encore les esprits, en sorte que la tentative de conciliation faite par Mélanchthon (Voy. 1re Partie § 84) échoua. La lutte se prolongea pendant plus d'un siècle entre les Protestants luthériens, d'un côté, et de l'autre, les Protestants calvinistes, pour qui la théorie de la consubstantiation resta une superstition perverse et impie [5].

per essentiam et realiter, hoc est, corpus ipsum naturale in cœnâ aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur [manducetur], quemadmodum Papistæ et quidam, qui ad ollas ægyptiacas respectant, perhibent, id verò non tantùm negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversatur, constanter adseveramus.

[1] Conf. Tetrapolitana, c. 18 : Christi in suos bonitatem semper deprædicant, quâ is non minus hodie, quàm in novissimâ illâ cœnâ, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cùm hanc cœnam repetunt, verum suum corpus verè edendum, in cibum animarum, quo in æternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur.

[2] *Planck*, Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs, T. II, p. 201.

[3] Formula Concordiæ, p. 600 : Docemus corpus et sanguinem Christi non tantùm spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitivè, sed supernaturali et cœlesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi.

[4] *Ibid*, p. 752 et suiv.

[5] Consensio mutua in re sacramentariâ ministrorum Tigur. et J. Calvini, art. 9, 10, 21, 24.

Adoptée par les Réformés de France, d'Angleterre, d'Écosse, de Hollande, comme par ceux de Suisse et d'une partie de l'Allemagne [1], la théorie de Calvin eut à se défendre, surtout dans le premier de ces pays, contre les attaques des théologiens catholiques, auxquels Du Plessis-Mornay, Aubertin, Blondel et d'autres [2] répondirent avec beaucoup d'érudition et d'habileté, mais sans parvenir à détruire la contradition que le dogme calviniste présente, lorsqu'il parle d'un corps qui se mange spirituellement. Aussi cette théorie a-t-elle été généralement abandonnée et presque tous les Réformés en sont revenus à celle de Zwingle. C'est ce que les Sociniens avaient déjà fait dans le XVI[e] siècle [3], et les Arminiens, dans le XVII[e] [4], avec cette différence que les premiers s'en tinrent au point de vue négatif du système zwinglien, tandis que les seconds conservèrent le lien religieux entre les symboles et la manducation spirituelle, et se distinguèrent des disciples de Zwingle en rapportant le mot *Ceci* à la rupture du pain, de sorte que, selon leur interprétation, la formule *Ceci est mon corps* signifie : Ceci, c'est-à-dire la rupture et la manducation du pain, vous annonce et vous représente ce qui sera fait à

[1] Conf. Gallic., art. 36 ; — Anglic., art. 28 ; — Scot., art. 21 ; — Belgic., c. 35 ; — Helv. I, c. 21 ; — Catech. Heidelb., c. 76 ; — Declar. Thorun., c. 10.

[2] Voy. ces noms dans la *France Protestante*.

[3] *Socin*, De cœnâ Domini tractatus brevis, dans ses Opera, T. I, p. 753. — Catech. Racov., qu. 334 : Christi institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant, et e calice bibant, mortis ipsius annuntiandæ causâ.

[4] Conf. Remonstr., c. 23, § 4 : S. cœna est alter N. T. sacer ritus, a Christo institutus, in quo fideles, postquam se ipsos explorârunt inque verâ fide approbârunt, sacrum panem in cœtu publicè fractum edunt et vinum publicè fusum bibunt, idque ad Domini mortem pro nobis obitam, quâ sicut corpora nostra cibo et potu sustentantur, ita corda nostra in spem vitæ æternæ nutriuntur, cum solenni gratiarum actione annuntiandam, suamque vicissim cum crucifixo Christi corpore et effuso sanguine, sive cum ipso Christo pro nobis mortuo, eoque beneficiis omnibus per mortem Christi acquisitis, vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram Deo et ecclesiâ testificandam.

mon corps et vous en rappellera le souvenir [1]. De tout temps aussi, les Anabaptistes et les Mennonites n'ont vu dans la Cène qu'un repas commémoratif [2]. Les Quakers sont allés plus loin. Pour eux, la Cène n'est qu'un rite, qui a eu son utilité dans l'enfance de l'Église, mais qui ne sert plus de rien aux Chrétiens devenus adultes [3].

Aujourd'hui, comme nous venons de le dire, la théorie zwinglienne ou mnémonique domine à peu près généralement dans l'Église protestante. Parmi les Supranaturalistes, ceux qui parlent encore, dans le sens de Luther, d'une présence substantielle, n'entendent par là qu'une présence opérative, *præsentia operativa* [4], c'est-à-dire qu'ils enseignent que le Christ exerce par sa substance une action salutaire sur tous ceux qui participent au sacrement. Quant aux Rationalistes, la plupart d'entre eux rejetèrent sans hésiter le dogme ecclésiastique pour adopter la théorie de Zwingle; mais, tandis que les uns s'efforçaient de trouver sous le symbole une conception plus profonde [5] que celle d'un simple repas commémoratif, les autres émettaient l'opinion que

[1] *Limborch*, Theolog. christ., lib. V, c. 71, § 9.

[2] *Gerhard*, Op. cit., T. X, p. 164. — *Ris*, Confess., art. 34.

[3] *Barclay*, Apol., thes. XIII : Communio corporis Christi est quid spirituale et internum, hoc est, participatio carnis Christi, quâ homo interior quotidie nutritur in cordibus eorum, quibus Christus inhabitat, cujus rei fractio panis per Christum cum discipulis erat figura, quâ aliquando in Ecclesiâ etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, imbecillium causâ, sicut abstinere a rebus strangulatis, lavare invicem pedes, infirmos oleo ungere, quæ omnia jussa sunt non minore auctoritate et solemnitate, quam priora duo ; sed cùm tantùm fuerint umbræ meliorum, illis cessant, qui substantiam assecuti sunt.

[4] *Storr*, Doctrina christ., § 114 : Panis hic vos reddit participes corporis mei, hoc vinum exhibet vobis meum sanguinem ; — § 115 : Qui in cœnâ sanctâ præsentiam suam declarat et memoriam ipsius piè recolentes salutari suâ efficientiâ beat, idem universè adest atque opitulatur utentibus doctrinâ ipsius.

[5] *Schulz*, Die christl. Lehre vom Abendmahl nach dem Grundtexte, Leipz., 1824, in-8°.

Jésus n'a pas institué la Cène dans l'intention qu'elle fût célébrée dans la suite par ses adorateurs [1]. Malgré ces divergences d'opinion ou plûtôt à cause même de ces divergences, qu'une lutte de plusieurs siècles n'avait pu faire disparaître, on en était venu à penser à peu près généralement dans ces derniers temps, que les bénédictions de la Cène ne dépendent pas absolument d'un dogme positif [2] ni des spéculations plus ou moins obscures des théologiens, et ces idées de tolérance avaient déjà obtenu un beau triomphe par l'union de la plupart des églises luthériennes et réformées de l'Allemagne, lorsque le fanatisme de quelques luthériens rigides faillit rallumer la torche de la discorde, en accusant la doctrine calviniste d'avoir été la source de l'incrédulité rationaliste [3]; mais le bon sens public a heureusement fait prompte justice de ces clameurs d'un autre âge.

[1] *Paulus*, Commentar über das Neue Testament, Th. III, p. 589. — *Stephani*, Das heilige Abendmahl, Landsh., 1811, in-8°, p. 61. — Cf. *Buddeus*, Recentissimarum de Cœnâ Domini controversiarum sylloge, dans ses Miscell. sacra, T. II, p. 61.

[2] *Reinhard*, Dogmat., § 161 : Die ganze Sache ist ein Geheimniss und liegt ganz ausser unserm Gesichtskreis. Da also eine völlig deutliche Einsicht in dieselbe an sich unmöglich ist : so kann der heilsame Gebrauch des Abendmahls unmöglich von den ungewissen Erklärungen abhangen, welche die Theologen darüber gemacht haben. — *Schleiermacher*, Christ Glaube, T. II, p. 435.

[3] *Sartorius*, Vertheidigung der luther. Abendmahlslehre, dans le Dorpat. Beitr., an. 1832, T. I, p. 305. — *Ströbel*, Die Schriftmässigkeit der luther. Abendmahlslehre und die Schriftlosigkeit der reformirten, dans le Zeitschrift für luther. Theologie, an. 1842, cah. 1 et 3.

CHAPITRE V.

ESCHATOLOGIE.

§ 27.

La mort et l'immortalité.

Blondel, Traité de la créance des Pères touchant l'état des âmes après cette vie, Charent., 1651, in-4°. — *Baumgarten*, Historia doctrinæ de statu animarum separatarum, Halæ, 1754, in-4°. — *Conz*, Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern, Königsb., 1791, in-8°. — *Linde*, De solatiis adversùs mortis horrores in Platone et Novo Testamento obviis, Lips., 1792, in-4°. — *Ammon*, Doctrinæ de animorum immortalium a J.-Ch. propositæ præstantia, Erl , 1793, in-8°. — *Flügge*, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode, Leipz., 1799-1800, 2 vol. in-8°.—*Olshausen*, Antiquiss. Ecclesiæ græcæ Patrum de immortalitate animæ sentent., Regiom., 1827, in-4°. — *Wendel*, De metempsychosi nuper denuò defensâ, Cob., 1828, in-8° — *Weizel*, Urchrist. Unterblichkeitslehre, dans les Studien und Kritik., an. 1836, cah. 3. — *Zeller*, Die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode, dans son Iahrb., an 1847, cah. 3.

Personne n'a jamais douté que la mort physique ne fût une condition imposée à tous les hommes ; mais l'homme est-il soumis à la décomposition de ses organes et de ses éléments matériels par la même loi qui régit tous les êtres sensibles, ou bien son corps avait-il été créé immortel et la mort physi-

que n'est-elle que le châtiment du péché d'Adam? C'est sur cette question que les docteurs de l'Église se divisèrent. Les Pères grecs, nous l'avons déjà dit, regardaient généralement la mort comme une suite naturelle de l'imperfection de la nature humaine, quelquefois même comme un bienfait de la Providence, eu égard au sort de l'homme sur la terre. Cette opinion était certainement la plus répandue dans l'Église grecque, tandis que dans l'Église latine, surtout depuis Augustin, on croyait que la mort a été infligée à l'homme en punition du péché de nos premiers parents. Les Pélagiens cependant ne la considéraient que comme un tribut naturel que nous devons payer à la nature, et leur manière de voir, adoptée par les Sociniens et les Arminiens, est aujourd'hui à peu près admise partout.

Au reste, que l'on se range à l'une ou à l'autre de ces opinions, la première question et la plus importante pour les Chrétiens, qui ont toujours cru à l'immortalité de l'âme [1] (des fidèles sectateurs du Christ tout au moins), c'est de savoir ce que les âmes deviennent après la mort.

Tous les anciens Pères s'accordent à enseigner que les âmes se rendent, après la mort, non pas dans le Ciel, car cette opinion passait pour une hérésie gnostique, mais dans le scheol (שְׁאוֹל) ou hadès (Ἅδης), monde souterrain où elles attendent la résurrection et le jugement dernier [2]. La seule divergence que l'on remarque dans leurs assertions, c'est que les uns envoient dans le scheol toutes les âmes sans distinction, en admettant

[1] *Tatien*, Contra Græcos, c. 13. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 14. — *Tertullien*, De animâ, c. 22. — *Origène*, De principiis, lib. IV, c. 36.

[2] *Hermas*, Pastor, sim. IX, c. 16. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 32, § 2. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 80. — *Tertullien*, De animâ, c. 55; De resurrect., c. 43. — *Lactance*, Institut. div., lib. VII, c. 21.

toutefois qu'elles y ont un avant-goût de leur félicité ou de leur misère future, tandis que les autres, supposant que le sort des âmes se trouve immédiatement fixé après la mort par un premier jugement, assignent un séjour meilleur, qu'ils appellent le Paradis, le sein d'Abraham, aux âmes des justes [1]. Tertullien réserve pourtant aux martyrs, à qui, plus tard, on adjoignit les anachorètes, le privilége d'entrer dans le Ciel avant la fin du monde [2]. Cette dernière opinion, qui n'était pas dominante dans l'Église primitive, le devint plus tard, et l'entrée du Ciel fut accordée sans contestation aux âmes des justes immédiatement après leur mort [3]. Aussi l'émotion fut-elle grande au XIV[e] siècle, lorsque le pape Jean XXII émit de nouveau l'opinion, oubliée depuis longtemps, que les âmes des saints ne sont pas admises à la contemplation immédiate de Dieu après leur séparation d'avec le corps [4]. La Sorbonne se hâta de condamner cette proposition comme hérétique, et le pape Benoit XII fut forcé de publier une rétractation que l'on

[1] *Justin*, Op. cit., c. 5; Cohort. ad Græc., c. 35. — *Grégoire de Naziance*, Oratio VII, c. 17 et suiv. — *Ambroise*, De bono mortis, c. 10. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. I, c. 13; XII, c. 9, § 2; XX, c. 9 et 15. — *Tertullien*, De animâ, c. 58 : Congruentissimum est animam, licet non expectatâ carne, puniri, quod non sociatâ carne commisit. Sic et ob cogitatus pios et benevolos, in quibus carne non eguit, sine carne recreabitur. Quum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intelligamus, et novissimum quadrantem modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur : nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos, salvâ resurrectionis plenitudine.

[2] *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 50. — *Athénagore*, Legat., c. 31. — *Cyprien*, De mortalitate, in Opp., p. 214. — *Jérôme*, Epist. XXXV, dans ses Opera, T. VI, pars. II, p. 269. — *Tertullien*, De resurrectione, c. 43 : Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii prærogativâ, scilicet paradiso, non inferis deversurus. — *Cyrille de Jérusalem*, Catechese. V, c. 10; XIII, c. 31.

[3] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 15, memb. 4, art. 4. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 21, p. 1, art. 3, qu. 2.

[4] *Baluze*, Vitæ paparum Avenion., T. I, p. 182. — *D'Argentré*, Collect. jud. de novis erroribus, T. I, p. 314 et suiv.

avait fait signer à son prédécesseur la veille de sa mort.

En fait d'opinions singulières, nous ne trouvons guère à mentionner que celle de certains hérétiques d'Arabie qui enseignaient, au IIIe siècle, que l'âme meurt avec le corps, mais pour renaître avec lui lors du jugement dernier [1]. Origène les convertit, au rapport d'Eusèbe, c'est-à-dire sans doute qu'il les amena à sa propre opinion. Ce père célèbre croyait que toutes les âmes se rendaient après la mort dans l'hadès et que Jésus y était descendu pour en retirer celles des patriarches et des justes et les introduire, non pas directement dans le Paradis céleste ou le troisième ciel, mais dans le Paradis terrestre ou le sein d'Abraham [2], où vont aussi les âmes des chrétiens pieux revêtues de corps purs et éthérés. Le savant alexandrin ne pouvait concevoir, en effet, un passage subit de l'âme humaine à la perfection absolue et à la félicité céleste; il soutenait, comme son maître Clément d'Alexandrie, qu'elle ne se rapproche que pas à pas du but par un développement progressif [3]. Conformément à ces principes, il enseignait donc, ainsi que la plupart des autres Pères, que les patriarches et les apôtres eux-mêmes n'avaient pas reçu la récompense immédiate de leurs mérites, mais qu'ils attendaient les chrétiens pieux qui vont les rejoindre successivement dans le sein d'Abraham, où ils jouissent d'un avant-goût des joies célestes, et qu'ils seraient reçus tous ensemble dans le Paradis au jour du jugement [4]. Quant aux âmes des méchants, retenues sur la terre par le

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 37.
[2] *Origène*, In lib. Regnorum, homil. II, dans ses Opera, T. II, p. 497.
[3] *Origène*, De princip., lib. II, c. 11, § 6. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 13.
[4] *Origène*, In Levitic., homil. VII, c. 2.

poids de leurs iniquités, elles rôdent autour des sépulcres [1]. Enfin cet illustre docteur de l'Église croyait aussi que, dans leur demeure provisoire, les âmes des saints s'intéressaient au sort des hommes et qu'elles priaient pour eux [2]. Telle est évidemment l'origine de l'invocation des saints, pour qui l'Église, loin de les invoquer, avait d'abord prié et fait des offrandes [3].

Dès le IV[e] siècle, plusieurs Pères des plus influents avaient adopté les opinions d'Origène et enseignaient, comme lui, qu'après leur mort, les saints vont dans le lieu qui leur a été préparé, c'est-à-dire dans le sein d'Abraham, où ils attendent l'heure du jugement dernier [4]. Malgré l'autorité de Grégoire de Naziance, qui pensait qu'aussitôt après la mort les âmes des justes jouissent de la béatitude céleste auprès de Dieu [5], cette théorie d'un lieu mitoyen, d'un état intermédiaire, a régné dans l'Église grecque jusqu'à nos jours [6]; elle a triomphé aussi dans l'Église latine, mais en subissant d'importantes altérations, dont la source doit être cherchée, en partie, dans les variations d'Augustin sur ce point de doctrine (car, si dans un de ses traités, ce Père admet un lieu semblable [7],

[1] *Origène*, *Contra* Celsum, lib. VII, c. 5.

[2] *Origène*, De oratione, c. 11.

[3] *Tertullien*, De monogam., c. 10 : Pro animâ ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei, et offert annuis diebus dormitionis ejus. — *Épiphane*, Hæres. LXXV, c. 7. — *Cyrille de Jérusalem*. Catech. XXIII, c. 9-10. — Cf. *Renaudot*, Liturg. orientalium collectio, T. II, p. 620, 633.

[4] *Ambroise*, De bono mortis, c. 10. — *Hilaire*, Tract. in ps. CXX, c. 14, 16. — *Cassiodore*, De animâ, c. 12. — *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropomorph., c. 5, 7. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Hebr., hom. XXVIII, c. 1.

[5] *Grégoire de Naziance*, Oratio VII, c. 21. — *Eusèbe*, De vitâ Constant, lib. III, c. 46.

[6] *Macaire*, Ouv. cité, T. III, p. 647.

[7] *Augustin*, Enchiridion, c. 109 : Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet : sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumnâ, pro eo, quod sortita est in carne cùm viveret

dans un autre, il ne veut reconnaître que le Ciel et l'Enfer[1]), et, en partie, dans l'adoption du dogme du purgatoire, dont la conséquence naturelle était la suppression de ce lieu d'attente, puisqu'une fois purifiées de leurs souillures, les âmes devaient être admises dans le Ciel, sans être obligées d'attendre le jugement dernier.

Ce furent les Scolastiques qui se chargèrent de fixer enfin le sort des âmes après la mort, en développant les vues d'Augustin dans le sens des croyances populaires et en dressant la topographie de l'Enfer et du Paradis. Thomas d'Aquin apprit à l'Église catholique qu'il y a un paradis pour les justes, des limbes ou le sein d'Abraham pour les patriarches et les saints de l'Ancien Testament, des limbes pour les enfants morts sans baptême, un purgatoire pour les pécheurs ordinaires et un enfer pour les méchants[2].

Dans les trois derniers siècles, la controverse a roulé principalement sur la psychopannychie ou le sommeil des âmes après la mort, sur la mort de l'âme avec le corps et sa résurrection avec lui ou la thnétopsychie, et sur la métempsychose. La première de ces opinions, qui est encore celle des Nestoriens, au rapport d'Assemanni[3], et qui avait été déjà réfutée par

[1] *Augustin*, De peccat. meritis, lib. I, c. 28; III, c. 12.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 69, art. 7 : Anima exuta a corpore, est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem, vel est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter. Vel quantùm ad bonum : et sic est paradisus. Vel quantùm ad malum : et sic ratione actualis culpæ est infernus : ratione autem originalis, est limbus puerorum. Si verò est in statu quo impeditur a finali retributione consequendâ ; vel hoc est propter defectum personæ, et sic est purgatorium, in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata quæ commiserunt ; vel propter defectum naturæ, et sic est limbus Patrum, in quo detinebantur Patres a consecutione gratiæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

[3] *Assemanni*, De Nestorianis, dans sa Biblioth. orientalis, T. III, pars II, p. 343.

Tertullien [1], fut reproduite, à l'époque de la Réformation, par les Anabaptistes [2] et vigoureusement combattue par Calvin [3] ; cependant elle a eu ses partisans jusque dans le XVIII[e] siècle, entre autres, J. Heyn, pasteur à Werder, et plusieurs Sociniens [4] qui s'appuyaient, pour défendre leur manière de voir, sur cette raison assez solide, à ce qu'il semble, qu'il est aussi impossible à l'âme d'agir sans un organe qu'au corps d'agir sans âme. Tel était aussi, dans l'antiquité, le sentiment de Jean Philoponus, et, dans les temps modernes, celui de deux philosophes célèbres, du genevois Bonnet [5] et de l'anglais Cudworth († 1688), qui étaient portés à croire qu'en quittant cette terre, l'âme revêt une enveloppe plus subtile sous laquelle elle attend le jugement dernier [6]. La thnétopsychie, qui avait eu aussi ses partisans dans l'antiquité, fut affirmée par le médecin Coward [7] contre Dodwell († 1711), lequel, dans l'intérêt de l'orthodoxie, prétendait, comme l'avaient fait bien des siècles avant lui Justin le Martyr, Tatien, Irénée, Théophile d'Antioche [8], que l'âme n'est pas immortelle par sa propre nature, mais que l'immortalité est un don surnaturel que

[1] *Tertullien*, De animâ, c. 58.

[2] *Zwingle*, Elenchus in Catabapt. strophas, dans le T. II de ses Opera, p. 38.

[3] *Calvin*, De psychopannychiâ, dans le T. IX de ses Opera. —Luther, au contraire, n'était pas éloigné de l'admettre. Voici ce qu'il écrivait à Amsdorf : De animabus tuis non satis habeo, quid tibi respondeam Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire, ubi sint. In quam sententiam me trahit verbum Scripturæ : Dormiunt cum patribus suis. Et mortui resuscitati per Christum idem testantur. *Luther*, Briefe, éd. de Wette, T. II, p. 122.

[4] *Heyn*, Sendschreiben an D. Baumgarten, 2[e] édit,, Halle, 1749, in-8°. — *Flatt*, Opuscula academ., Tüb, 1826, in-8°, p. 349 et suiv. — *Simonetti*, Ueber die Unsterblichkeit und den Schlaf der Seelen, Berlin, 1747, in-8°.

[5] *Bonnet*, Palingénésie philosophique, Amst., 1769, 2 vol. in-8°.

[6] *Cudworth*, The true intellectual system of the univers, c. 5, sect. 3, § 26.

[7] *Coward*, Second thoughts concerning human soul, Lond., 1702, in-8°. — Cf. *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 37.

[8] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 5. — *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 13. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 3. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 24.

Dieu accorde seulement à ceux qui obéissent à l'Évangile et qui ont été baptisés par un évêque ou tout au moins par un prêtre ordonné par un évêque [1]. La métempsychose enfin, rejetée unanimement par tous les docteurs de l'Église [2], a elle-même trouvé, dans ces derniers temps, des défenseurs en Lessing [3], Schlosser [4] et Wedekind [5].

§ 28.

Le purgatoire.

G. Calixte, De igne purgatorio, quem romana Ecclesia credit, Helmst., 1650, in-4°. — *Höpfner*, De origine dogmatis de purgatorio, Halæ, 1792, in-8°. — *Seiler*, De terræ conflagratione et novæ terræ instauratione, Erlang., 1792, in-4°.

Les Pères de l'Église, ceux surtout qui avaient adopté les idées platoniciennes sur la nature de l'âme et du corps, parlent, en plusieurs endroits de leurs écrits, d'un feu qui purifie, qui sanctifie l'âme [6] ; mais aucun ne s'explique avec plus de détails ni plus clairement sur ce sujet qu'Origène. Selon lui, ceux-là même qui seront sauvés, doivent être purifiés par le feu;

[1] *Dodwell*, An epistolary discourse proving, from the Scriptures and the first Fathers, that the soul is a principle naturally mortal, Lond., 1706, in-8°.

[2] *Tertullien*, De animâ, c. 31. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 33, § 1. — *Augustin*, Contra Faustum, lib. XX, c. 21. — *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 30.

[3] *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin, 1780, in-8°.

[4] *Schlosser*, Gespräche über die Seelenwanderung, Bâle, 1781, 2 vol. in-8°.

[5] *Wedekind*, Ueber die Bestimmung des Menschen, Giessen, 1828, in-8°.

[6] *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. III, c. 9; Stromat., lib. VII, c. 6: Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς· πῦρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες, τὸ δεïκνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. — Clement. Homil. IX, c. 13 : εἰς τὸ καθάρσιον χωρήσαντες πῦρ.

tout ce qui reste en eux de bois ou de paille sera consumé; les apôtres subiront cette épreuve aussi bien que les autres chrétiens. Elle aura lieu au jugement dernier, alors que le feu dévorera le monde, sans anéantir pourtant la substance des choses [1]. Cette doctrine, à laquelle Origène lui-même ne resta pas toujours fidèle, puisque, dans un autre de ses écrits, il estime bienheureux ceux qui n'auront pas besoin de ce baptême de feu [2], fut condamnée comme hérétique, quoiqu'elle eût été professée aussi par des Pères réputés parfaitement orthodoxes, notamment par Méthodius [3]. Selon Grégoire de Nysse, ce feu purificateur détruira jusqu'aux derniers vestiges du mal et rendra saints les méchants eux-mêmes [4]; mais, selon Ambroise, l'épreuve n'atteindra que les justes coupables de fautes légères, dont le feu les nettoiera, afin de les rendre dignes d'entrer dans le Paradis [5].

Tous les Pères, d'ailleurs, plaçaient, comme Origène et comme le fait encore de nos jours l'Église grecque [6], cette épreuve par le feu au jour du jugement dernier, et presque tous croyaient que le feu qui purifierait les âmes serait le même que celui qui consumerait ou plutôt transformerait le

[1] *Origène*, Coutra Celsum, lib. V, c. 14, 15 : Πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ· εἰκὸς δ' ὅτι καὶ ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοὺς πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρός· καίοντος δὲ καὶ κατακαίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομένῃ οἰκοδομῇ ξύλα, χόρτον ἢ κάλαμον οἰκοδομήσαντας; — In Exod., hom. VI, c. 4; In Ezech., homil. I, c. 13.

[2] *Origène*, In Jerem., hom. II.

[3] *Photius*, Biblioth., cod. 234.

[4] *Grégoire de Nysse*, Oratio pro mortuis, dans ses Opera, T. III, p. 634 et suiv.

[5] *Ambroise*, Expositio in ps. CXVIII, sermo 3, c. 14 et suiv.

[6] *Macaire*, Ouv. cité, T. III, p. 718.

monde afin de le rendre propre à servir de demeure aux bienheureux [1]. Ce fut Augustin qui, le premier, croyons-nous, dans l'Église orthodoxe, hasarda, comme une opinion probable, l'hypothèse que cette purification par le feu avait lieu dans l'hadès, avant le jugement dernier [2]. Césaire d'Arles admit cette supposition comme une certitude [3] et transmit le dogme du purgatoire presque tout formulé à Grégoire le Grand, qui contribua plus que personne, dès le vi^e siècle [4], à le répandre dans l'Église latine, en laissant toutefois aux Scolastiques la tâche difficile de justifier cette doctrine par les meilleures raisons possibles et d'en démontrer la conformité avec les enseignements des Pères [5].

Nous disons que la tâche était difficile. Jamais, en effet, les efforts des théologiens catholiques ne parviendront à prouver l'identité de la croyance des Pères — qui plaçaient l'épreuve des âmes par le feu au jour du jugement dernier et croyaient presque unanimement que les justes eux-mêmes y seraient soumis, à l'exception, disaient quelques-uns, des martyrs déjà sanctifiés par le baptême de sang, — avec la croyance actuelle de l'Église romaine touchant le purgatoire, où les âmes expient leurs fautes durant l'intervalle qui sépare la mort du jugement dernier [6]. Il est difficile de se persuader

[1] Voyez encore *Justin*, Apol. I, c. 30; II, c. 7. — *Tatien*, Contra Græcos, c. 25. — *Irénée*, Adv. hæres., lib V, c. 36, § 1-2. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XV, c. 21. — *Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 3, c. 5. — *Jérôme*, In cap. LXVI Iesaïæ, dans ses Opera, T. III, p, 514; In cap. III Malachiæ, *Ibid.*, p. 1825.

[2] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XX, c. 25; XXI, c. 13, 24, § 2; Contra Julian., lib. VI, c. 15, § 45; De quæstionibus Dulcit., c. 13; Enchiridion, c. 69.

[3] *Césaire d'Arles*, Homil. VIII, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 826.

[4] *Grégoire le Grand*, Dialog., lib. IV, c. 39-40.

[5] *Bonaventure*, Breviloquium, Pars VII, c. 2. — *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 15, memb. 4, art. 4.—*Thomas d'Aquin*, Sentent., lib. IV, dist. 21, qu. 1, art. 1.

[6] Catech. Roman., P. I, c. 6, § 3 : Est ignis purgatorius, quo piorum animæ ad

aussi que le πῦρ φρόνιμον de Clément d'Alexandrie ou le πῦρ καθάρσιον d'Origène et des Homélies pseudo-clémentines soit de la même nature que le feu réel, matériel où, selon la doctrine des Scolastiques [1] et des théologiens catholiques, les âmes sont plongées dans le purgatoire jusqu'à ce qu'elles se soient purifiées des péchés véniels qu'elles ont commis sur cette terre et qu'elles n'ont pas expiés ici-bas [2]. Leurs tourments peuvent être abrégés ou diminués par les prières des vivants, par leurs jeûnes, leurs aumônes ou d'autres œuvres méritoires, surtout par des messes dites à leur intention ou des indulgences acquises dans le même but. Cette idée que les prières et les oblations des vivants sont utiles aux morts, est ancienne dans l'Église [3]. Dès le IIe siècle, nous l'avons déjà vu, la coutume existait de prier pour eux, aussi bien que pour les vivants, lors de la célébration de la Cène, et en agissant ainsi, les fidèles voulaient simplement témoigner qu'ils ne cessaient pas d'être en communion spirituelle avec les membres de l'Église qui avaient quitté la terre. Ce qui prouve, en effet, d'une manière irrécusable qu'ils n'avaient point en vue d'autre but, c'est qu'ils priaient aussi pour les martyrs, bien qu'ils ne pussent supposer que leurs prières leur seraient utiles, puisque, d'après l'opinion générale, ces derniers jouissaient déjà de la félicité

definitum tempus cruciatæ expiantur, ut eis in æternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. — *Cf.* Confess. orthodox., P. I, qu. 67.

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 70, art. 3. — *Bonaventure*, Breviloquium, Pars VII, c. 2.

[2] *Thomas*, Loc. cit., qu. 71, art. 2. — *Lombard*, Sentent, lib. IV, dist. 45. — *Bellarmin*, De purgat., lib. II, c. 11 : Communis sententia theologorum est verum et proprium esse ignem ejusdem speciei cum nostro elementari. Quæ sententia non est quidem de fide, quia nusquam ab Ecclesiâ definita est. Tamen est sententia probabilissima : 1° propter consensum Scolasticorum, 2° propter Gregorii auctoritatem, 3° propter Augustinum, etc.

[3] *Tertullien*, De monogamiâ, c. 10.

céleste. Cependant on ne tarda pas à attacher une certaine efficacité aux prières pour les morts et à se persuader qu'elles obtenaient à ceux d'entre eux qui n'avaient pas commis des péchés mortels, la rémission de leurs fautes ou au moins une miséricordieuse indulgence[1]. Dès lors elles se multiplièrent de plus en plus; seulement on cessa de prier pour les saints du Paradis, que l'on commença à invoquer, au contraire, dans la conviction que leur intercession était fort utile aux hommes[2].

Le dogme du purgatoire, dont le concile de Florence fit un article de foi, en 1439[3], fut rejeté par les Protestants comme une superstition en contradiction manifeste avec la justification par la foi seule, comme une source d'abus grossiers et comme une doctrine qui n'a aucun fondement dans l'Écriture sainte[4]. Selon leurs docteurs, les âmes des justes

[1] *Augustin*, Sermo CLXXII, c. 2 : Orationibus sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari, et eleemosynis, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordiùs agatur a Domino, quàm eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat Ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cùm ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur.

[2] *Augustin*, Sermo CLIX, c. 1 : Injuria est enim pro martyre orare cujus nos debemus orationibus commendari. — Cf. *Épiphane*, Hæres. LXXV, c. 7.

[3] *Hardouin*, Concil., T. IX, p. 422 : Si verè pœnitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari : et ut a pœnis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, et eleemosynas, et alia pietatis officia, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundùm Ecclesiæ instituta; illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superiùs dictum est, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi. — Cf, Concil. Trident., sess. VI, c. 30; sess. XXV.

[4] Art. Smalc., p. 307 : Draconis cauda ista, missam intelligo, peperit multiplices abominationes. Primò purgatorium. Missis enim pro animabus, item vigiliis, septimis et tricesimis, anniversariis exsequiis et innumeris aliis phantasiis irruerunt in purgatorium. Sed missa propemodum pro solis defunctis fuit celebrata, cùm tamen Christus sacramentum pro solis viventibus instituerit. Quapropter purgatorium, et quidquid est solemnitatis, cultùs et quæstùs adhæret, mera diaboli larva est. — Conf. Helv. I, c. 26; — Gallic., c. 24; — Anglic., c. 22. — Cf. *Luther*, *Melanchton* et

vont immédiatement dans le Ciel, et celles des méchants, en Enfer [1]. Parmi les théologiens catholiques eux-mêmes, plusieurs reconnaissent franchement que ce dogme n'est pas biblique et n'y voient qu'une image propre à exprimer la nécessité d'une purification spirituelle avant d'entrer dans la communauté des saints [2].

§ 29.

La résurrection de la chair.

Calixte, De immortalitate animi et resurrectione carnis, Helmst., 1661, in-4°. — *Teller*, Fides dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora secula, Halæ, 1766, in-8°. — *Opitz*, De staturâ et ætate resurgentium, Vitt., 1707, in-4°. — *Walch*, De statu mortuorum et resurgentium, Ienæ, 1728, in-4°.

Ce dogme, un de ceux qui a été le plus vivement combattu par les philosophes païens et même par plusieurs sectes chrétiennes, était généralement reçu dans l'Église primitive. Nous le trouvons dans toutes les confessions de foi; seulement on ne s'accordait pas sur la nature du corps avec lequel on ressusciterait. Il régnait à cet égard deux opinions plus ou moins matérielles, selon qu'elles se liaient plus ou moins intimement aux espérances du chiliasme. Les uns, comme Clément

Brenz, Fürnehme Schrift. wider die alte grobe Lüge der Papisten von Fegefeuer, Frankf., 1570, in-4°.

[1] *Quenstedt*, Theol. didact.-pol., P. IV, p. 567 : Animæ piorum tempore inter mortem hominis et extremum judicium intermedio non dormiunt, aut saltem in aliquo statu tranquillo et læto sunt, sed illico ad beatificam Dei visionem in cœlo admittuntur ac perfectâ beatitudine fruuntur. Impiorum verò animæ in inferno subjectæ sunt damnationi et cruciatibus.

[2] *Klee*, Dogmengesch., T. II, p. 425. — *Möhler*, Symbolik, p. 215 et 453. — *Gerhard*, Confessio catholica, Francof., 1679, in-fol., lib. II, pars II, art. 9.

de Rome [1], Justin [2], Tatien [3], Irénée [4], Tertullien [5], croyaient à l'identité parfaite du corps ressuscité avec le corps que l'homme a sur la terre, à l'identité absolue de la substance de la chair, et enseignaient que nous ressusciterons avec tous nos membres, sauf les difformités. Mais, hâtons-nous de le dire, Tertullien semble avoir compris lui-même combien des idées aussi grossières sont indignes du spiritualisme chrétien; il admettait qu'après le règne de mille ans, le juste prendrait une substance angélique [6], et Méthodius partageait ce sentiment [7], ainsi que Lactance [8] et d'autres. C'était se rapprocher jusqu'à un certain point de l'opinion de saint Paul [9], professée par les docteurs alexandrins [10], qui méprisaient la chair plus encore que les autres chrétiens. Origène croyait que du corps actuel la puissance divine développerait, comme d'un germe, un corps semblable quant à la forme, mais

[1] *Clément de Rome*, Epist. I ad Cor., c. 24-26. Il s'appuie sur Job XIX, 25-27.

[2] *Justin*, Apol. I, c. 19; De resurrect, c. 3-4.

[3] *Tatien*, Contra Græc., c. 6.

[4] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 3, § 2; c. 12, § 3 : Non aliud est quod moritur, et aliud quod vivificatur. Quid ergo erat, quod moriebatur? Utique carnis substantia. Hanc itaque Dominus venit vivificaturus.

[5] *Tertullien*, De resurrect. carnis, c. 35 : Omne, quod Pater mihi dedit, non perdam ex eo quidquam, id est nec capillum, sicut nec oculum, nec dentem. Cæterùm unde erit fletus et dentium frendor in gehenna, nisi ex oculis et dentibus?

[6] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. III. c. 24 : Hæc ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam ætatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturiùs vel tardiùs resurgentium, tunc et mundi destructione et judicii conflagratione commissâ, demutati in atomo, in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelæ superindumentum, transferemur in cœleste regnum.

[7] *Méthodius*, Convivium decem Virginum, oratio IX : Τουτέστι τοῦ σκηνώματος μοῦ μὴ ἀπομείναντος τοιούτου· ἀλλὰ μετὰ τὴν χιλιονταετηρίδα μεταϐληθέντος ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ τῆς φθορᾶς, εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος, etc.

[8] *Lactance*, Institut. div., lib. VII, c. 26.

[9] I Cor. xv, 35.

[10] *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. II, c. 10.

spirituel et approprié au séjour futur de l'âme[1]. Cette théorie, assurément plus philosophique que l'opinion vulgaire, ne pouvait être acceptée par les Chiliastes. Pour le royaume terrestre qu'ils attendaient avec une impatience sans égale, ne leur fallait-il pas un corps terrestre? Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si Méthodius [2], qui était imbu de leurs espérances, s'éleva contre cette doctrine; ce qui surprend davantage, c'est que Jérôme [3] ait joint ses clameurs à celles d'Épiphane [4] pour faire condamner comme hérétique une hypothèse qui s'appuyait sur l'autorité d'un apôtre et qui avait reçu l'assentiment des plus célèbres docteurs de l'Église grecque[5]. Si ces derniers, en effet, ne partageaient pas complétement la manière de penser d'Origène sur ce point, ils étaient encore plus éloignés d'admettre que nous ressusciterons avec la même chair. A leur sens, l'âme revêtira un corps plus noble, semblable à celui qu'Adam avait dans le paradis avant la chute. Jérôme, au contraire [6], prétendait que la résurrection du corps implique la résurrection de la chair, qui doit être punie ou récompensée de la part active qu'elle aura prise durant la vie aux actions bonnes ou mauvaises de l'homme. Son adversaire Rufin [7] confessait aussi la résurrection de la chair et croyait qu'à la résurrection, elle aurait la même nature, moins la fragilité. Cependant les Chiliastes n'étaient point tout à fait d'ac-

[1] *Origène,* De princip., lib. II, c. 10, § 3; Contra Celsum, lib. IV, c. 57.
[2] *Photius,* Biblioth., cod. 234.
[3] *Jérôme,* Epist. XXXVIII adv. errores Joannis Ierosol. ad Pammachium, dans ses Opera, T. IV, pars II, p. 309.
[4] *Épiphane,* Ancor., c. 89 et suiv.; Hæres. LXIV, c. 63.
[5] *Grégoire de Naziance,* Oratio VII, c. 21. — *Basile,* In ps. XXXIII, c. 11. *Grégoire de Nysse,* De animâ et resurrect., in Opp., T. III, p. 247, 253. — *Chrysostôme,* In II Cor., homil. X, c. 1.
[6] *Jérôme,* Ubi supra.
[7] *Rufin,* Expos. in Symbolum dans les Cypriani Opera, p. 398.

cord entre eux, le fait ne doit pas être passé sous silence. Justin, par exemple, était d'avis que tous les hommes, bons et méchants, sortiraient du tombeau à la parousie [1]. Irénée [2] ne faisait participer à cette première résurrection que les justes, qui, selon Tertullien, ressusciteraient plus tôt ou plus tard selon leurs mérites [3]. Lactance enfin, qui croyait aussi à une double résurrection, l'une à la parousie, l'autre au jugement dernier, pensait que les Chrétiens seuls ressusciteraient à la première, les bons pour participer au règne de mille ans, les méchants pour être punis, et qu'à la seconde, les justes subiraient une transformation qui les rendrait semblables aux anges [4].

Malgré ces divergences, les idées les plus grossières des Chiliastes sur la résurrection de la chair se répandirent de plus en plus dans l'Église. Augustin, qui avait partagé d'abord le sentiment des docteurs alexandrins, finit par les adopter [5], lui aussi, en y introduisant quelques modifications. Il croyait donc que les enfants ressusciteraient adultes et que toutes les difformités corporelles disparaîtraient; mais que tous les organes, y compris ceux qui servent à l'alimentation de

[1] *Justin*, Apol. I, c. 52 : Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται, ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων κτλ. Ailleurs, il est vrai, Justin admet une double résurrection, celle des saints à la parousie et la résurrection générale au jugement dernier. Dial. cum Tryph., c. 81.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 32 ; c. 36, § 3.

[3] *Tertullien*, De resurrect. carnis, c. 42 ; De animâ, c. 58 ; Adv. Marc., lib. III, c. 24.

[4] *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 20, 26.

[5] *Augustin*, Sermo CLIX ; Enchirid , c. 88 ; De fide et symbol., c. 10. — Cf. Retract., lib. I, c. 17.

l'homme, subsisteraient[1]. Cette théorie triompha et dans l'Église latine et dans l'Église grecque après la condamnation d'Origène par l'empereur Justinien, qui prit lui-même la plume pour réfuter cette opinion attribuée au célèbre docteur alexandrin, que les corps ressuscités auraient une forme sphérique[2].

Il n'est peut-être pas dans tout le système ecclésiastique un dogme pour lequel les Païens aient montré plus d'aversion que celui de la résurrection de la chair. Afin de leur en démontrer la possibilité, la nécessité même, les Pères de l'Église firent valoir toutes sortes de raisons. Ils en appelèrent à la puissance, à la sagesse de Dieu, aussi bien qu'à sa justice qui exige que la personnalité tout entière de l'homme, c'est-à-dire son corps et son âme, reçoive récompense ou châtiment[3]; — aux changements qui se produisent dans le monde, tels que la germination de la semence, les phases de la lune, les variations des saisons, et à une foule d'autres analogies[4] qui toutes constituaient des preuves assez faibles; — à la ressemblance de l'homme avec Dieu, ressemblance qu'ils étendaient, on le sait, jusqu'au corps; — à la dignité de l'espèce humaine; — à la résurrection de Lazare, de Jésus, voire à celle du phénix.

Les Scolastiques ne se montrèrent pas moins riches en arguments; ils allèrent même, dans leur hardiesse présomp-

[1] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XXII, c. 11-21; Enchiridion, c. 84-92; Sermo CCXLIII, c. 3.
[2] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 400, 516.
[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 29, § 1-2; V, c. 12-13. — *Tertullien*, De resurrect. carn., c. 15-16. — *Athénagore*, De resurrect., c. 18.
[4] *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 13. — *Tertullien*, De resurr. carn., c. 12-13. — *Épiphane*, Hæres. LXIV, c. 37. — *Minucius Felix*, Octav., c. 4, 34. — *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 18, 19. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVIII, passim. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XXII, c. 5.

tueuse, jusqu'à prétendre déterminer la stature, la forme et la constitution des corps que les ressuscités revêtiraient [1]. C'est ainsi que, selon eux, le corps, en ressuscitant, subira une transformation qui lui donnera quatre propriétés nouvelles : la clarté, l'impassibilité, la subtilité et l'agilité, dans la mesure des mérites de chacun. Mais leurs raisonnements, pas plus que ceux des Pères, ne paraissent avoir eu le pouvoir de rallier les esprits. L'opposition, qui s'était manifestée contre le dogme de la résurrection de la chair déjà du temps des apôtres [2], ne fut point réduite au silence; elle a continué à protester jusqu'à nos jours. A l'instar des Gnostiques, qui refusaient d'admettre que Dieu ressusciterait un jour le corps, œuvre du démiurge, obstacle permanent à l'essor de l'âme, source continuelle de tentations, et des Manichéens, qui traitaient ce dogme de fable, aucune partie de la matière n'étant digne de la félicité céleste [3], les Priscillianistes, les Pauliciens, les Néomanichéens, les Panthéistes et bien d'autres sectaires du moyen âge nièrent la résurrection de la chair, comme le font encore aujourd'hui, dans l'Église protestante, les Quakers et les Swedenborgiens, qui croient qu'après la mort, l'âme revêt un corps spirituel [4]. Tel est aussi le sentiment des Sociniens; selon eux, les corps ressucités différeront essentiellement de ceux de la vie présente [5], tandis que les Rationa-

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 75 et suiv. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 43, art. 1, qu. 1. — *Duns Scot*, Sentent., lib. IV, dist. 43, qu. 1. — *Richard de S. Victor*, Sentent., lib. IV, dist. 43, qu. 1.

[2] I Cor. XV; II Tim. II, 17.

[3] S'ils parlent néanmoins d'une résurrection, c'est qu'ils entendent par là la purification de l'âme de tout désir charnel.

[4] *Swedenborg*, L'apocalypse révélée, trad. par Moet, Paris, 1823, in-8°, T. II, p. 259.

[5] Catech. Racov., qu. 468.

listes, Kant à leur tête [1], ne voient dans le dogme de la résurrection qu'une image sous laquelle a été présentée la doctrine de l'immortalité. Ils enseignent qu'aussitôt après sa séparation d'avec le corps, l'âme entre dans une nouvelle existence plus parfaite et revêt un corps moins grossier.

§ 30.

Chiliasme.

Calixte, De chiliasmo cùm antiquo, tùm pridem renato, Helmst., 1692, in-4°. — *Corrodi*, Kritische Geschichte des Chiliasmus, 2° édit., Zurich, 1794, 4 vol. in-8°. — *Hartmann*, Blicke in den Geist des Urchristenthums, Düsseld., 1805, in-8°. — *Klee*, De chiliasmo primorum sæculorum, Herbipol., 1825, in-8°. — *Münscher*, Histor. Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den drey ersten Iahrhunderten, dans le Magazin de *Henke*, T. VI, p. 233.

Les Juifs contemporains de Jésus croyaient fermement qu'après une période de six mille ans, à dater de la création du monde, aurait lieu le Grand Sabbat qui durerait mille ans et pendant lequel ils domineraient, sous le règne du Messie, sur tous leurs ennemis, au milieu de toutes les jouissances de la vie, de tous les plaisirs des sens. Les morts eux-mêmes devaient ressusciter pour prendre part aux joies du royaume messianique. Ils basaient leurs calculs sur l'histoire de la création en six jours racontée dans la Genèse, en la combinant avec Ps. xc, 4. Les premiers Chrétiens conservèrent ces idées dans lesquelles beaucoup d'entre eux avaient été nourris, mais en les débarrassant de ce que l'orgueil national et le particularisme du peuple juif y avait ajouté, c'est-à-dire en leur ôtant

[1] *Kant*, Allgemeine Naturgeschichte, Königsb., 1755, in-8°.

toute signification politique pour leur donner une valeur universelle et généralement éthique, au moyen d'une interprétation allégorique, qui leur permettait d'appliquer les passages messianiques de l'Ancien Testament à un prochain retour du Christ, retour qui serait d'autant plus éclatant que son premier séjour sur la terre avait été plus humble. L'Apocalypse nous offre le fidèle tableau de leurs espérances.

Le chiliasme domina pendant deux siècles dans l'Église chrétienne, le fait est hors de toute contestation. Plusieurs circonstances, les persécutions, la haine du gnosticisme, le besoin de relever autant que possible la personne du Christ, favorisèrent singulièrement la propagation d'une doctrine, qui s'appuyait d'ailleurs sur une déclaration claire et positive de Jésus [1]. On la trouve enseignée par les Pères apostoliques [2], comme par les apologistes [3], par les Orthodoxes comme par les fanatiques Montanistes. Les Gnostiques, qui regardaient ce monde comme mauvais, et les Pères alexandrins, qui repoussaient le chiliasme comme une doctrine grossière et matérielle, s'élevèrent seuls contre l'enseignement de l'Église. Origène [4], son disciple Denis d'Alexandrie [5] et le prêtre romain Caïus [6] s'en montrèrent les plus actifs adversaires et contribuèrent beaucoup à l'extirper. Cependant le chiliasme conserva d'assez nombreux partisans, même parmi les docteurs de l'Église [7], jusqu'à la conversion de Constantin, qui, en

[1] Matt. XXIV, XXV.
[2] *Barnabas*, Epist., c. 15. — *Hermas*, Pastor, visio I, c. 3. — *Irénée*, Adv. hær., lib. V, c. 33, § 1-3.
[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 81. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. III, c. 24.
[4] *Origène*, De princip., lib. II, c. 11, § 2.
[5] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 24.
[6] *Ibid.*, lib. III, c. 28.
[7] *Méthodius*, Convivium decem Virgin., orat. IX.— *Photius*, Biblioth., cod. 202.

faisant cesser les persécutions, enleva à ce dogme son principal intérêt. Lorsque, en effet, on ne sentit plus le besoin de se consoler du présent par des espérances à venir, on renvoya le retour du Christ au jugement dernier, et le chiliasme n'eut bientôt plus pour adhérents que les mystiques et les enthousiastes. L'Église protestante l'a rejeté comme l'Église catholique [1]. Cependant cette opinion a compté et compte encore dans les pays protestants, surtout en Angleterre et en Allemagne, des adhérents très-nombreux. En Angleterre, outre les Quakers et les Indépendants, qui essayèrent de restaurer la théocratie mosaïque ou de rétablir la constitution démocratique de l'Église primitive, nous citerons Th. Burnet († 1715), Ray († 1706), Whiston († 1755), qui croyaient que la terre se renouvellerait pour servir pendant mille ans de séjour aux justes ressuscités [2], et Winchester, qui expliquait le millénium par le retour des Juifs en Palestine, leur conversion au christianisme et la réédification du temple de Jérusalem, où tous les peuples iraient adorer Dieu [3], opinion partagée par plusieurs théologiens catholiques, au rapport de l'abbé Grégoire [4]. D'autres, en grand nombre, adoptèrent purement et simplement les idées qui avaient cours parmi les Chrétiens des premiers siècles. Tels étaient les Anabaptistes d'Allemagne et les mystiques Petersen († 1727), Spener, Dippel († 1734),

— *Jérôme*, Catal. virorum illustr., c. 18; Prœm. in lib. XVIII Iesaiæ, dans ses Opera, T. III, p. 478. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 14-25. — Cf. *Augustin*, De civit. Dei, lib. XX, c. 7.

[1] Conf. August., art. 17.

[2] *Burnet*, Telluris theoria, Lond., 1689, in-4°. — *Ray*, Three physico-theological discourses, 3e édit., Lond., 1713, in-8°. — *Whiston*, A new theory of the deluge, Lond., 1737, in-8°.

[3] *Winchester*, The universal restoration, Lond., 1792, in-8°.

[4] *Grégoire*, Hist. des sectes religieuses, T. II, p. 355.

Bengel († 1752), Jung Stilling [1]. D'un autre côté, le chiliasme a été habilement combattu en Angleterre par Towers († 1799) et par Priestley († 1804), qui, rejetant l'interprétation littérale des passages bibliques sur lesquels ce dogme s'appuie [2], n'entendent par le millénium qu'un réveil remarquable de la piété [3], et en Allemagne par la philosophie, qui a rendu sa véritable signification à la notion du Royaume de Dieu [4].

§ 31.

Le Jugement dernier.

Calixte, De judicio supremo liber, 2e édit., Helmst., 1658, in-8°. — *Flügge*, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Leipz., 1794, 4 part., in-8°.

Le dogme du jugement dernier, auquel se rattache étroitement celui de la fin du monde, a été de tout temps un article fondamental de la foi chrétienne. Tous les Pères de l'Église l'admettent en se fondant sur Matt. XXIV-XXV, qu'ils prennent

[1] *Petersen*, Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων, Offenb., 1701-1710, 3 vol. in-8°. — *Spener*, Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten, 1603, in-8°. — *Dippel*, Christenstadt auf Erden, 1700, in-8°. — *Bengel*, Erklärte Offenbarung Johannis, Stuttg., 1740, in-8° — *Jung Stilling*, Siegsgeschichte der christl. Kirche, Nürnb., 1779, in-8°.

[2] Matt. XXIV, XXV. — I Cor. X, 11; XV, 51; Phil. IV, 5; I Thess., IV, 15. — Jacq. V, 8. — I Pier. IV, 7. — I Jean II, 18; Apoc. I, 1, 3, etc.

[3] *Towers*, Illustrations of prophecy, Lond, 1796, 2 vol. in-8°, T. II, p. 747. — *Priestley*, Institutes of natural and revealed religion, 2e édit.. Birm., 1782, 2 vol. in-8°.

[4] *Kant*, Religion innerh., etc., Stück, III, Abth. I. — *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, Berlin, 1806, in-8°.

dans le sens littéral [1]. Parmi ceux, en très-petit nombre, qui donnaient de ce passage une interprétation allégorique, on doit citer Origène, qui fait remarquer que la description du jugement dernier, telle qu'elle se lit dans l'Évangile, a été empruntée par Jésus aux tribunaux humains, afin d'en rendre la peinture plus saisissante, et que, pour cela même, elle ne doit pas être prise à la lettre. Elle doit seulement, selon lui, exprimer cette vérité que Jésus, du haut du tribunal où il siége, sonde les cœurs des hommes afin de se mettre en état d'accorder aux bons leur récompense, aux méchants leur châtiment. Comme la plupart des autres docteurs de l'Église, Origène enseigne d'ailleurs que le jugement sera instantané et universel [2]. Telle était aussi à peu près l'opinion d'Augustin, qui prenait le passage en question dans un sens allégorique [3]. Les Pères d'un âge postérieur, surtout ceux de l'Église grecque, s'en tinrent en général aux propres paroles de l'Écriture [4], auxquelles les Scolastiques se plurent à ajouter des ornements nombreux [5]. Quant à la théologie moderne, elle ne voit plus dans la description du jugement dernier qu'un reflet des idées répandues parmi les Juifs du temps de Jésus [6] ou bien une allégorie se rapportant à la révolution graduelle que la prédication de l'Évangile opère

[1] *Justin*, Apol. I, c. 52, 53. — *Tertullien*, De præscrip., c. 13.

[2] *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. IX, c. 41 : Declarari videmus ex omnibus certissimè futurum esse judicium Dei, cujus species ut notior hominibus fieret, judicandi forma ex his, quæ inter homines geruntur, assumta est ; — Contra Celsum, lib. IV, c. 9.

[3] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XX, c. 14.

[4] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XV, c. 23-26. — *Cyrille d'Alexandrie*, Homil. de exitu animi, dans ses Opera, T. V, pars II, p. 409. — *Chrysostôme*, Ad Theodor. laps., lib. I, c. 8 et suiv.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 73, art. 1; qu. 90, art. 3.

[6] *Bauer*, Theolog. des A. T., p. 296, 420. — *De Wette*, Biblisch Dogmat., p. 190, 248, 299.

dans l'humanité et qui se continuera jusqu'à la fin des siècles [1]. Sartorius cependant a encore entrepris, il y a quelques années, la défense du dogme ecclésiastique [2].

§ 32.

Le paradis et l'enfer.

J.-F. Cotta, Historia succincta dogmatis de vitâ æternâ, Tüb., 1771; — Historia succincta dogmatis de pœnarum infernalium duratione, Tüb., 1774, in-4°. — *Storr*, De vitâ beatâ, Tüb., 1785, in-4°. — *Ammon*, Symbolæ theol. et critic. ad doctrinam de pœnarum div. duratione in alterâ vitâ, dans ses Opera theolog., Erlang., 1793, n° 4. — *Klaiber*, De damnat. improborum æternâ, Tüb., 1824, in-4°. — *Gabler*, Einige Hauptgr. gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen, dans le Neue theol. Journal, T. XV, cah. 2. — *Erbkam*, Ueber die Lehre von der ewigen Verdammniss, dans les Studien und Kritik., an. 1838, cah. 2.

Le dogme du Paradis, comme celui de l'Enfer, a été cru et enseigné dès l'origine dans l'Église chrétienne; mais les anciens Pères se faisaient des récompenses ou des châtiments qui attendent l'homme dans l'autre vie, des idées plus ou moins grossières, selon l'éducation qu'ils avaient reçue; et, en général, ils s'étendent beaucoup plus volontiers sur la damnation des méchants que sur la félicité des justes, qu'ils font consister principalement dans la vision béatifique de Dieu [3] ou dans un développement surnaturel de l'intelligence [4]; quelquefois dans l'affranchissement de toute souf-

[1] *Olshausen*, Bibl. Comment., T. I, p. 865.

[2] *Sartorius*, Von der Wiederkunft Christi zum jüngsten Gericht, Dorp., 1829, in 8°.

[3] *Grégoire de Naziance*, Orat. VIII, c. 23; XVI, c. 9. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XXII, c. 29. — *Cassiodore*, De animâ, c. 12.

[4] *Origène*, De princip., lib. II, c. 12, § 3; III, c. 6, § 1-3. — *Basile*, Epist. VIII, c. 7. — Cf. *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 49. — *Thomas d'Aquin*, Summâ, P. III, suppl., qu. 92, art. 1-3.

france et l'abondance de tous les biens[1]. Mais c'est surtout dans la peinture qu'ils font des peines de l'enfer ou de la géhenne que l'on voit avec étonnement combien le spiritualisme chrétien leur était étranger. Presque tous se représentent les châtiments de l'autre vie comme des tourments corporels, horribles et ne devant point avoir de fin. Les Alexandrins et quelques autres avaient seuls des idées plus dignes de l'Être suprême; ils ne faisaient consister le bonheur des élus qu'en des jouissances spirituelles, et le châtiment des méchants que dans les remords de la conscience[2]. Clément et Origène admettaient d'ailleurs divers degrés dans les récompenses comme dans les châtiments. Cette opinion était partagée par plusieurs docteurs de l'Église grecque et par quelques-uns de l'Église latine. Irénée, par exemple, distingue, en s'appuyant sur Matth. XIII, 8 et Jean XIV, 2, entre le Ciel, le Paradis et la Jérusalem céleste[3]. Selon Cyrille de Jérusalem, d'accord avec Hilaire de Poitiers, le nombre des cieux est indéterminé[4]. Théodoret, au contraire, n'en compte que deux[5] et Chrysostôme qu'un seul[6], tandis qu'Ambroise pense que le Paradis est le troisième Ciel[7]. Augustin lui-même croyait à une inégalité de gloire entre les bienheureux[8] et sur ce point, comme sur tant d'autres, il a été fidèlement suivi par les

[1] *Justin*, Apol. I, c. 10, 11. — *Athénagore*, Legat., c. 31. — *Théophile*, Ad Autolyc., lib. I, c. 14.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 6; VI, c. 13, 14. — *Origène*, In Num., homil. I, c. 3; III, c. 3; XXI, c. 1; In Levit., hom. XIV, c. 3; De princip., lib. II, c. 10-11. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XVI, c. 9. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 40.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 36, § 1-2.

[4] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. VI, c. 3. — *Hilaire*, In ps. CXXXV, c. 10.

[5] *Théodoret*, In ps. XVIII, § 2.

[6] *Chrysostôme*, In Gen., homil. IV, c. 3.

[7] *Ambroise*, In ps. CXVIII, sermo 4, c. 2.

[8] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XXII, c. 30, § 2.

Scolastiques [1], par l'Église romaine [2] et par l'Église protestante [3].

Si les opinions des anciens théologiens s'accordaient peu sur la félicité des justes, elles ne présentent pas moins de divergences en ce qui touche la damnation des méchants. Les uns croyaient que les réprouvés subiraient leur supplice jusqu'à ce qu'ils fussent anéantis par la violence des tourments. Tel était, dans l'antiquité, le sentiment d'Arnobe [4], peut-être aussi de Justin [5]; dans les temps modernes, celui des Sociniens et, au moins à un certain point de vue, du philosophe Fichte, lequel enseignait que l'homme qui n'aura pas su se détacher du monde sensible par la moralité de sa vie, périra avec lui [6]. Les autres professaient l'éternité des peines de l'enfer par la raison qu'après la mort il n'y a plus de pénitence possible et, par conséquent, plus d'espoir de pardon. C'était là l'opinion la plus répandue, la plus biblique, mais non pas la plus rationnelle; car elle laissait subsister dans toute sa force l'antagonisme entre la bonté et la justice de Dieu [7]. Quelques-uns seulement, parmi les sec-

[1] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 95, art. 2-5; qu. 96, art. 1.

[2] Concil. Florent., can. 26.

[3] Apol. Conf. Aug., p. 134 : Pertinet ad fidem vita æterna : opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia præmia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriæ sanctorum.

[4] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 14.

[5] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 5. — Cf. Clement. Homil. III, c. 6; VII, c. 7.

[6] *Fichte*, Die Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse, Berlin, 1810, in-8°. — *Bayle*, Diction. philos., art. *Socin*.

[7] *Clément de Rome*, Epist. II ad Cor., c. 8 : Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. — *Justin*, Apol. I, c. 8, 52; Dial cum Tryph., c. 130. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 14. — *Tatien*, Oratio contra Græc., c 15. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 27, § 2. — *Tertullien*, Apol, c. 48. — *Minutius Felix*, Octav., c. 35. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 21, 26. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVIII, c. 19. — *Hilaire*, Comment. in Matt., c. 5, § 12. — *Augustin*, De civitat. Dei, lib. XXI,

tateurs de la philosophie platonicienne, estimaient que les damnés finiraient par s'amender et n'excluaient ni les démons ni Satan même de l'espérance du salut. Cette réhabilitation finale de toutes les créatures (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) n'eut jamais qu'un très-petit nombre de partisans, parmi lesquels on doit compter peut-être Clément d'Alexandrie [1] et bien certainement Origène [2] avec son disciple Didyme [3]. Origène, qui ne faisait consister que dans leurs remords les tourments des damnés, croyait, en effet, que, le châtiment ayant pour but unique l'amendement du coupable, il était juste qu'il cessât dès que ce but serait atteint [4]. Il n'exposait, il est vrai, qu'avec une extrême circonspection cette doctrine, parce qu'il pensait qu'il était utile de prêcher au peuple l'éternité des peines de l'enfer pour le détourner du mal par la terreur du châtiment. Sa réserve n'empêcha pas qu'il ne fût violemment attaqué, et sa théorie, qui était la conséquence naturelle de ses idées sur la liberté humaine, sur la justice et la bonté divines, fut condamnée, dès le IVe siècle; mais elle ne fut point extirpée. L'origéniste Grégoire de Nysse la professa ouvertement [5]. Le savant Théodore de Mopsueste soutenait que, sans une réhabilitation

c. 17-23. — *Chrysostôme*, In Theod. laps., lib. I, c. 8. — *Cyrille d'Alexandrie*, Homil. de exitu animi, dans ses Opera, T. V, pars II, p. 409. — *Basile*, Homil. in ps. XIII, c. 4. — *Théodoret*, In Esaiam, c. 65. — *Gennadius*, De dogm. eccles., c. 9.

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 17; VII, c. 2; Pædagog., lib. I, c. 8-10.

[2] *Origène* De princip., lib. I, c. 6, § 3; II, c. 8, § 4-8; III, c. 6, § 5: Destrui novissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia ejus, quæ a Deo facta est, pereat, sed ut voluntas inimica, quæ non a Deo, sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo non ut non sit, sed ut inimicus non sit et mors. Nihil enim Omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid Factori suo; — Contra Cels., lib. VI, c. 26.

[3] *Didyme*, Enarrat. in I Epist. Petri, c. 3. — Cf. *Lücke*, Quæstiones ac vindiciæ Didymianæ, Gött., 1829-30, in-4°, Pars I, p. 9-18.

[4] *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 79; De principiis, lib. II, c. 5.

[5] *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 8, 26, 35; De animâ et resurrect., dans ses Opera, T. III, p. 226.

finale, la résurrection et l'immortalité ne seraient pas un bienfait pour les pécheurs, et il appuyait son sentiment sur Matth. v, 26 et Luc xii, 47-48 [1]. Diodore de Tarse, quoique adversaire de la théologie d'Origène, comme disciple de l'École d'Antioche, partageait son opinion sur ce point et en appelait à la bonté de Dieu qui donne aux justes la vie éternelle en récompense de leur courte et imparfaite vertu, et qui doit aussi, par conséquent, se montrer miséricordieux envers les méchants [2]. Jérôme lui-même, en dehors de sa lutte contre les Origénistes, était disposé à admettre non-seulement des degrés dans les peines de l'enfer, mais la possibilité qu'elles eussent un terme, du moins pour les Chrétiens [3]. Enfin Augustin, qui avoue quelque part que la plupart des théologiens de son temps ne croyaient pas à l'éternité des peines [4], mais que son effroyable système de la prédestination absolue empêchait de se ranger de leur côté, consentait pourtant à reconnaître que les châtiments des méchants peuvent être adoucis [5] par la bonté de Dieu, comme l'enseignait déjà Basile [6] et comme l'enseigna encore plus tard Grégoire le Grand [7],

[1] *Assemanni*, Bibl. orient., T. III, pars i, p. 324. — *Photius*, Biblioth., cod. 81.
[2] *Assemanni*, Loc. cit.
[3] *Jérôme*, Comment. in Ies. cap. LXVI, § 16; Dialog. adv. Pelag., lib. I, in Opp., T. IV, pars ii, p. 495, 502; In Ephes. cap. IV, § 12.
[4] *Augustin*, Enchiridion ad Laurent., c. 112 : Frustra nonnulli, imo quamplurimi, æternam damnatorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserentur affectu, atque ita futurum esse non credunt; non quidem Scripturis divinis adversando, sed pro suo motu dura quæque molliendo et in leniorem flectendo sententiam, quæ putant in eis terribiliùs esse dicta quam veriùs. Non enim obliviscetur, inquiunt, misereri Deus aut continebit in irâ suâ miserationes suas... Etiam si quippe intelligi potest manere in illis ira Dei (Johan. iii, 36) h. e, ipsa damnatio, ut in irâ suâ, h. e., manente irâ suâ, non tamen contineat miserationes suas; non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus.
[5] *Ibid.*, c. 113. — *Cf. Prudence*, Hamartigenia, v. 931-966.
[6] *Basile*, Regul. brevis, interrog. CCLXVII.
[7] *Grégoire le Grand*, Moralia, lib. IX, c. 39; XVI, c. 28.

malgré la sévérité des lois de l'empereur Justinien [1].

Ainsi donc, l'opinion d'Origène sur l'adoucissement des peines de l'enfer, sinon sur leur complète cessation, compta toujours des partisans dans l'Église [2], et l'on peut en dire autant de son hypothèse sur la nature purement morale des châtiments des damnés; car on la trouve professée par Jean Scot Érigène, au IX[e] siècle [3], et par Guibert, abbé de Nogent († 1124), au XII[e], c'est-à-dire en plein moyen âge [4]. L'Église resta pourtant fermement attachée au dogme de l'éternité des peines, que les Réformateurs ont dû admettre aussi en présence de textes bibliques formels [5]. Les Anabaptistes seuls [6] le rejetèrent d'abord. Plus tard, les Sociniens [7] et les Arminiens [8] ont suivi leur exemple, en faisant entendre de nouveau, et avec plus de succès que jamais, les protestations de la conscience contre une doctrine qui méconnaît la perfectibilité infinie de l'âme humaine et assigne à la punition un autre but que l'amendement du pécheur.

[1] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 399, 518.

[2] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 46 : Non incongruè dici potest, Deum, etsi justè id possit, non omnino tantùm punire malos in futuro, quantùm meruerunt, sed eis aliquid, tantumcunque mali sint, de pœnâ relaxare.

[3] *Scot Erigène*, De divisione naturæ, lib. V, c. 29; De prædestinatione, c. 17, § 9 : Proinde si nulla beatitudo est, nisi vita æterna : vita autem æterna est veritatis cognitio : nulla igitur beatitudo est, nisi veritatis cognitio.— Ita si nulla miseria est, nisi mors æterna : æterna autem mors est veritatis ignorantia : nulla igitur miseria est, nisi veritatis ignorantia.

[4] *Guibert*, De pignoribus sanctorum, lib. IV, c. 14.

[5] Conf. August., art. 17 : Docent, quòd Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes ressuscitabit, piis et electis dabit vitam æternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem pœnarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quòd ante resurrectionem mortuorum, pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

[6] *Zwingle*, Elenchus in Catabapt. strophas, dans le T. II de ses Opera, p. 38-39.

[7] Tractatus aliquot *F.* et *L. Socini*, item *Ern. Soneri*, Eleutherop., 1654, in-16.

[8] *Episcopius*, Responsio ad quæstiones theolog. LXIV, quæst. 62.

§ 33.

Conclusion.

Le christianisme historique s'est affirmé de tout temps comme la religion absolue. L'Histoire de ses dogmes n'autorise point une semblable prétention. Elle nous montre ses docteurs de tous les âges, depuis les apôtres jusqu'aux réformateurs, variant souvent dans leurs opinions, se contredisant, se combattant sans trêve, affirmant un jour ce qu'ils nieront le lendemain et construisant ainsi, pièce à pièce, au milieu des luttes les plus vives, l'imposant édifice de ses doctrines. Or la vérité absolue, s'il était donné à l'homme de la connaître, inonderait l'esprit humain d'une lumière si éclatante, qu'elle s'imposerait sans contredit possible. Mais si le christianisme n'est pas la religion elle-même, il en est au moins la forme la plus pure; il est toujours la manifestation la plus parfaite de l'esprit religieux de l'humanité.

TABLE.

CHAPITRE IV. — **Charitologie.**

CHAPITRE V. — **Eschatologie.**

TABLE DES MATIÈRES.

(Les chiffres romains indiquent le tome; les chiffres arabes, la page).

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

FIN.

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.

